Λ<.

ابو عبد الله محمد ادريس الشافعي رحمه الله [illegible]

[illegible] وقد قصرت في حق خدمة [illegible] وحق [illegible]

[illegible] بسط العذر بالفضل [illegible]

ايضا

اني لاكتم من علمي غرائبه [illegible] يهل فيفتتنا

وقد حظه علم الوانوح بها [illegible] اني [illegible] الوثنا

ويستحل رجال صالحون دمي يرون اقبح ما ياتونه حسنا

اخي

انف عن نفسك الظنون وحسنها وذق الدنيا ولا تامنها

وسيبقى الحديث بعدك فانظر اي احدوثه تشا فكنها

[illegible]

قال الامام [illegible]

[illegible] رسول الله [illegible]

[illegible] الحجر الحاجبين [illegible]

[illegible]

كتاب نهاية الأقدام

في علم الكلام

تصنيف محمد بن عبد الكريم الشهرستاني

٨٢٠

قال النبي صلى الله عليه وسلم سيأتي زمان على أمتي
لا يبقى من الإسلام إلا اسمه ولا من القرآن
إلا رسمه فهمتهم بطونهم وقبلتهم نساؤهم
ودينهم دراهمهم لا بقليل يقنعون ولا بكثير
يشبعون كبيرهم فاجر وصغيرهم [illegible]
فأين تستجاب دعاؤهم لأنهم يأكلون [illegible]
ويفرون من العلماء كما يفر الغنم من الذئب

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون والقوة

الحمد لله حمد الشاكرين والصلوة على رسوله المصطفى
محمد وآله الطاهرين اجمعين اما بعد فقد اشار الي
من اشارته حتم وطاعته غنم ان اجمع له مشكلات
مسائل الاصول واحل ما انعقد من غوامضها على ارباب
العقول لحسن ظنه بي اني وقفت على نهايات مسارح
النظر وفزت بغايات مطارح الفكر ولعله
استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم لعمري نظم
لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم ار الا واضعا كف حائر على ذقن او قارعا سن نادم
ولكل عقل ونظر مسرح ومطار هو سدرته المنتهى
ولكل قدم مخطى ومجال هو غايته القصوى اذا وصل اليه
وقف دونه فيظن الناظر اولا ان ليس وراء مرتبته
مطار لطيف الخاطر ولا فوق درجته مطرح لشعاع
النظر ويتيقن آخرا ان مطار الافكار مدار المقدار
وجناب العزة لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار ارجع البصر كرتين لعله اشارة الى الحالتين
ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير لعله اشارة الى
العجز اذ هو اللطيف الخبير وعليكم بدين العجائز فانه
من اسنى الجوائز واذ كان لا طريق الى المطلوب من
المعرفة الا الاستشهاد بالافعال ولا شهادة للفعل
الا من حيث احتياج الفطرة واضطرار الخلقة فحيث ما كان
الاضطرار والعجز اشد كان اليقين اوفر واوكد

(في الحاشية: مسرح — للناظر — للافعال)

واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه لا جرم
امن يجيب المضطر اذا دعاه والمعارف التي تحصل
من تعريفات احوال الاضطرار اشد رسوخا في القلب
من المعارف التي هي نتائج الافكار في حال الاختيار
ومن دعاء الابرار الهي كم من بلاء جاهد قد صرفته عني
وكم من نعمة سابغة اقررت بها عيني وكم من صنيعة كريمة
لك عندي انت الذي اجبت عند الاضطرار دعوتي
واقلت عند العثار زلتي واخذت لي من الاعداء بظلامتي
الكلمات الى آخرها وكأن القلم يعبر عن حالتي بأواصرها
رب اوزعني ان اشكر نعمتك التي انعمت علي وعلى
والدي وان اعمل صالحا ترضاه واصلح لي في ذريتي
اني تبت اليك واني من المسلمين هذا وقد اوردت
المسائل على تشعث خاطري وتشعب فكري متشككا
امره في معرض المباحثات ترتيبا وتمهيدا وسؤالا
وجوابا وجعلتها عشرين قاعدة تشتمل على
جميع مسائل الكلام وسميت الكتاب نهاية الاقدام
في علم الكلام والله الموفق والمعين وبه الحول والقوة

القاعدة الاولى في حدث العالم

وبيان استحالة حوادث لا اول لها زمانا واستحالة
وجود اجسام لا تتناهى مكانا مذهب اهل الحق من
الملل كلها ان العالم محدث مخلوق له اول احدثه
الباري تعالى وابدعه وكان الله ولم يكن معه شيء
ووافقهم على ذلك جماعة من اساطين الحكمة وقدماء

الفلاسفه مثل ثاليس وانكساغورس وانكسمايس
ومن تابعهم من اهل ملطية ومثل فيثاغورس وابندقلس
وسقراط وافلاطن من اثينيه ويونان وجماعة
من الشعرآء والنساك ولهم تفصيل مذهب في كيفية
الابداع واختلاف راي في المبادي الاول شرحناها
في كتابنا الموسوم بالملل والنحل ومذهب ارسطاطاليس
ومن تابعه مثل برقلس والاسكندر الافروديسي
وثامسطيوس ومن نصر مذهبه من المتاخرين
مثل ابي نصر الفارابي وابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا
وغيرهما من فلاسفه الاسلام ان للعالم صانعا مبدعا
هو واجب الوجود بذاته والعالم ممكن الوجود بذاته
واجب الوجود بالواجب الوجود بذاته غير محدث حدوثا
يسبقه عدم بل معنى حدوثه وجوبه به وصدوره
عنه واحتياجه اليه فهو دائم الوجود به لم يزل ولا
يزال فالباري تعالى وجب بذاته عقلا هو جوهر
قايم بذاته مجرد عن المادة وبتوسط ذلك وجب
عقلا آخر ونفسا وجرما سماويا وبتوسطهما حدثت
العناصر والمركبات وليس يجوز ان يصدر عن الواحد
الا واحد ومعنى الصدور عنه وجوبه به ولا يتصور
موجب من غير موجب فالعالم سرمدي وحركات
الافلاك سرمدية لا اول لها ينتهي اليه فلا تكون حركة الا
وقبلها حركة فهي لا تتناهى عدة وعدة واتفقوا على
استحالة وجود علل ومعلولات لا تتناهى وعلى

استحالة وجود اجسام لا تتناهى بالفعل والضابط
لمذهبهم فيما يتناهى وما لا يتناهى ان كل عدد فرضت
احاده موجودة معا وله ترتيب وضعي او فرضت
احاده متعاقبة في الوجود وله ترتيب طبيعي فان
وجود ما لا نهاية له فيه مستحيل مثال القسم الاول
جسم او بعد لا يتناهى ومثال القسم الثاني علل
ومعلولات لا يتناهى وما عدا ذلك كل جملة وعدد
فرضت احاده معا او متعاقبة لا ترتب لها وضعا
ولا طبعا فان وجود ما لا نهاية له فيه غير مستحيل
مثال الاول نفوس انسانية لا تتناهى وهي معا في
الوجود بعد مفارقة الابدان ومثال الثاني حركات
دورية لا تتناهى وهي متعاقبة في الوجود ومدار
المسئلة على الفرق بين الايجاد والايجاب وبيان
التقدم والتاخر وان ما حصره الوجود فهو متناه
من غير فرق بين الاقسام وان ما لا يتناهى
قط لا يتصور الا في التوهم والتخيل دون الحس
والتعقل ولا بد من بحث عن محل النزاع حتى يتلخص
فيكون التوارد بالنفي والاثبات على محل واحد من وجه واحد
فيصح اقتسام الصدق والكذب والحق
والباطل فيه ولا يتبين محل النزاع الا بالبحث
عن اقسام التاخر والتقدم فقال القوم التقدم
والتاخر يطلق ويراد بهما التقدم بالزمان والتاخر
به كتقدم الوالد على الولد ويطلق ويراد بهما التقدم

(في الهامش: خ طبيعي — القسمة — خ يطلق)

التقدم

بالمكان والتاخر به كتقدم الامام على الماموم وتخره
ويسمى هذا القسم تقدما بالرتبة وقد يطلق ويراد
به الفضيلة كتقدم العالم على الجاهل وقد يطلق ويراد
به التقدم والتاخر بالذات كتقدم العلة على المعلول
وهو لا قصروا في اطلاق لفظ الذات لانهم ارادوا
بها العلية والذات اعم من العلية وكان من حقهم ان
يقولوا التقدم بالعلية ثم العلة الغائية تتقدم على
المعلول في الذهن والتصور لا في الوجود فهي متاخرة
في الوجود متقدمة في الذهن بخلاف العلة الفاعلية
والصورية فانها تكون مقارنة في الوجود فافهم
هذا فانه ينفعك في نفس المسئلة حيث يستشهدون
بشعاع الشمس مع الشمس وحركة الكم مع حركة اليد
فانهما وان تقارنا في الزمان الا انهما اذا اخذا على
ان احدهما سبب والثاني مسبب لن تتقارنا في الوجود
لان وجود احدهما مستفاد من وجود الثاني فوجود
المفيد كيف يقارن وجود المستفيد لكن اذا اخذا
على ان وجودهما مستفاد من واهب الصور فحينئذ
يتقارنان في الوجود وهناك لا يكون احدهما سببا
والثاني مسببا ومنهم من زاد قسما خامسا وهو
التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ولو طالبهم
مطالب لم حصرتم الاقسام في اربعة او خمسة لم يجدوا
على الحصر دليلا برهانيا الا استقراء حتى لو قيل لهم ما انكرتم ∴
على من زاد قسما سادسا وهو التقدم والتاخر في الوجود

لم يجدوا الى نفيه سبيلا صح

فقط من غير التفات الى الايجاب بالذات ولا التفات
الى الزمان والمكان فتقدم الواحد على الاثنين شديد
الشبه بهذا القبيل فان الواحد ليس بعلة يلزمه
وجود الاثنين ضرورة بل يمكن ان يتصور شيئان
احدهما وجوده بذاته والثاني وجوده مستفاد
من غيره ثم بعد ذلك يقع البحث في انه يستفيد
وجوده منه اختيارا او طبعا او ذاتا هذا معقول
بالضرورة ثم يجب ان يفرض تقدم لوجود المفيد
على وجود المستفيد من حيث الوجود فقط من غير ان
يخطر بالبال كون المفيد علة له لذاته او موجدا
له لصفة ثم يقع بعد ذلك التفات الى ان وجود
المستفيد وجود واجب به لانه علته او لا يجب
به وذلك لان الوجوب بالغير لازم له فانه يحسن
ان يقال هذا وجد عنه فوجب به ولا يجوز ان
يقال وجب به فوجد عنه ولكل معنى من معاني
التقدم والتاخر علة معية في مرتبته لا يجامع التقدم
والتاخر في تلك المرتبة ويجامع في مرتبة اخرى ٥
مثاله تقدم السبب على المسبب ذاتا ووجودا
ومقارنتهما معا زمانا او مكانا ولكن لا يجوز ان يطلق
معية ما على الباري تعالى والعالم فاذا ثبت هذا
قلنا اما التقدم والتاخر الزماني فيجب نفيهما عن
الباري تعالى وكما لا يجوز ان يتقدم على العالم زمانا لم يجز
ايضا ان يكون مع العالم زمانا فانا كما نفينا التقدم

هذا والتاخر الزمانيين تقيينا المعية الزمانيه ومثار الشبهه
ومجال الخيال هاهنا فان جازت سفينة النظر عن
هذه الغمرة فاز اهل الحق بقصب السبق في المسئله
فان ما لا يقبل الزمان ولم يكن وجوده وجودا زمانيا
لم يجز عليه التقدم والتاخر والمعيه الزمانيه كما ان ما
لا يقبل المكان ولم يكن وجوده مكانيا لم يجز عليه
التقدم والتاخر والمعيه المكانيه وقول الخصم ان العالم
دائم الوجود معه ايهام بالزمان فيقال يجوز ان يكون
موجودان احدهما متقدم بالذات والآخر متاخر
بالذات ويكونان معًا في الزمان فان التقدم بالذات
لا ينافي المعيه في الزمان كتقدم وجود السبب على المسبب
وحركة اليد على حركة المفتاح في الكم ولكن ذلك اذا
كان وجودهما زمانيا فاما وجود ما لا يقبل الزمان اصلا
كيف يطلق عليه معيه بالزمان وذلك كالتقدم بالمكان
والمعيه به فان السبب والمسبب قد يكونان معًا في
المكان ويسبق احدهما الاخر بالذات لكن اذا كان
وجودهما مكانيا فاما وجود ما لا يقبل المكان اصلا كيف
يطلق عليه المعية بالمكان ونحن لا ننكر ان الوهم يرتقي
الى مدة مقدرة قبل العالم كما يرتقي الى فضا مقدر
فوق العالم وذلك وهم مجرد وخيال محض فلا فضا ولا
بينونة كما يقدره الكرامية ولا مدة ولا زمان كما يقدره
الوهم ولو قدر تقديرًا عالم آخر فوق هذا العالم
لم يؤد ذلك الى تجويز عوالم من اجسام لا تتناهى اذ

اذ قد تبين بالبرهان استحالة بعد لا تناهي في
الملا والخلا وكذلك لو قدر تقديرًا عالم آخر قبل هذا
العالم لم يؤد ذلك الى تجويز عوالم من متحركات
لا تتناهى اذ قد تبين بالبرهان استحالة مدة
وعدة لا تتناهى فرجع الخلاف اذًا الى بيان استحالة
وجود جسم لا تتناهى بعدًا وبيان استحالة وجود اجسام
لا تتناهى زمانا ولم يلزم من تقدير جسم لا يتناهى كما
بعدًا وان كان ذلك مستحيلا ان يكون مع الباري
تعالى بالمكان كذلك لم يلزم من تقدير حركات لا
تتناهى زمانا ان يكون مع الباري تعالى بالزمان فانه
تعالى غير قابل للزمان والمكان كان الله ولم يكن
معه شي اذ لم يكن معيته بالذات ولا بالوجود ولا
بالرتبة المكانيه والزمانيه ولم يلزم من اطلاق
كونه موجدًا ان يكون الموجد به معه في الوجود ولا
يلزم من اطلاق كونه موجبًا ان يكون الموجب معه
في الوجود فان وجود المستفاد لا يكون مع
وجود المفيد فكانت المعية من كل وجه وعلى كل
معنى من الاقسام منفيًا عنه تعالى سوا اطلقتها
في قسم واحد او في قسمين مركبين ونحن نبتدي
بطرق المتكلمين ثم نعود الى ما ذكرنا من الكلام
على محل التنازع فنقول للمتكلمين طريقان في المسئله
احدهما اثبات حدث العالم والثاني ابطال القول
بالقدم اما الاول فقد سلك عامتهم

طريق الاثبات باثبات الاعراض اولا واثبات حدوثها
ثانيا وبيان استحالة خلو الجواهر عنها ثالثا وبيان استحالة
حوادث لا اول لها رابعا ثم ترتب على هذه الاصول
ان ما لا يسبق الحادث فهو حادث وقد اورد واهذه
الطريقة في كتبهم احسن ايراد واما الثاني فقد سلك
شيخنا ابو الحسن الاشعري طريق الابطال فقال لو قدرنا
قدم الجواهر لم يخل من احد امور اما ان يكون مجتمعة او
مفترقة او لا مجتمعة ولا مفترقة او مجتمعة ومفترقة
معا او بعضها مجتمعا وبعضها مفترقا وبالجملة فليست
تخلو عن اجتماع او افتراق او جواز طرو الاجتماع و طريان ج
الافتراق عليها وتبدل احدهما بالثاني وهي بذواتها لا تجتمع
ولا تفترق لان حكم الذات لا تتبدل وهي قد تبدلت فاذا
لا بد من جامع فارق فترتب على هذه الاصول ان
ما لا يسبق الحادث فهو حادث وقد اخذ الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني منه هذه الطريقة وكساها
عبارة اخرى وربما سلك ابو الحسن طريقا في اثبات
حدوث الانسان وتكونه من نطفة امشاج وتقلبه
في اطوار الخلقة واكوار الفطرة ولسنا نشك انه ما
غير ذاته ولا بدل صفاته ولا الابوان ولا الطبيعة
فتعين احتياجه الى صانع مدبر قادر عالم قال
وما ثبت من الاحكام لشخص واحد او لجسم واحد ثبت
في الكل لاشتراك الكل في الجسمية وهذه الطريقة
تجمع الاثبات والابطال واعتمد امام الحرمين طريقة

اخرى فقال الارض عندخصومنا محفوفة بالماء والماء
بالهواء والهواء بالنار والنار بالافلاك وهي اجرام
متحيزة شاغلة جوا وحيزا وبالاضطرار نعلم ان فرض
هذه الاجسام متيامنة عن مقرها او متياسرة او عليه ص
اكبر مما وجدت شكلا وعظما او اصغر من ذلك ليس
من المستحيلات وكل مختص بوجه من وجوه الجواز
دون ساير الوجوه مع استواء الجايزات وتماثل
الممكنات احتاج الى مخصص بضرورة العقل وسيعلم
فيما بعد ان العالم ممكن الوجود باعتبار ذاته سواء
قدر كونه متناهيا في ذاته مكانا وزمانا او غير
متناه فان الخصم يقضي عليه بالامكان وادعى انه في ذاته
غير متناهي الزمان ومتناهي المكان فالاولى
ان يجعل تناهي المكان مسألة ويجعل تناهي الزمان
من حيث الحركات والمتحركات مسألة اخرى ونأخذ
احتياجه الى مخصص كالمسلم او كالضروري او القريب
من الضروري فان قيل فما الدليل على تطرق
وجوه الجايزات الى العالم باسره قلنا العقل الصريح
يقضي بالامكان في كل واحد من اجزاء العالم والمجموع باسره
اذا كان مركبا من الاجزاء كان الامكان واجباله
ضرورة فان قيل وما الدليل على ان الاجسام متناهية هيه
من حيث الذات قلنا لو قدرنا جسما لا متناهي
او بعدا في جسم لا متناهي فاما ان يكون ذلك الجسم
غير متناه من جميع الجهات او من جهة واحدة وعلى

اجزاء ابطال ... الاجسام

اي جهة فُرِض فيمكن ان نفرض فيه نقطة متناهية تتصل بها خط لا متناهي ويمكن ان نفرض نقطة اخرى على خط هو انقص من الاول بذراع ونصل ما بين النقطتين بحيث ينطبق الخط الاقصر على الخط الاطول فان كان كل واحد من الخطين يتمادى الى غير النهاية فيكون الخط الاقصر مساويا للخط الاطول وهو محال وان قصر الاقصر عن الاطول فقد تناهى الاقصر وتناهى الاطول اذ قصر عنه الاقصر بمتناه وزاد الاطول عليه بمتناه وما زاد على الشي بمتناه كان متناهيا ايضا وعلى كل حال فقد كان احدهما اصغر من الثاني وكان فيما لا يتناهى ما هو اصغر واكبر واقل واكثر وذلك محال فعلم ان جسما لا متناهي محال وجوده وان بعدا لا متناهي في خلا او ملا محال ويمكن ان ينقل هذا البرهان بعينه الى اعداد واشخاص لا متناهي حتى يتبين ان فرض ذلك محال اذا قضينا على الجسم بالتناهي وجاز ان يكون اكبر منه واصغر فاذا تخصص باحد الجائزين احتاج الى مخصص وكما يمكن فرض الجواز في الصغر والكبر يمكن فرضه في التيامن والتياسر فان الجواز العقلي لا يقف في الجائزات ثم المخصص لا يخلو اما ان يكون موجبا بالذات مقتضيا بالطبع واما موجدا بالقدرة والاختيار والاول باطل فان الموجب لا يخصص مثلا عن مثل اذ الاحياز والجهات والاقدار والاشكال وسائر

الصفات بالنسبة اليه واحد وهي في ذواتها متماثلة واذا الطريق لنا الى اثبات الصانع الا جهة الافعال وقد ظهر فيها آثار الاختيار لتخصصها ببعض الجائزات دون البعض علمنا قطعا ويقينا ان الصانع ليس ذاتا موجبا بل موجدا عالما قادرا مختارا وهذه طريقة في غاية الحسن والكمال الا انها محتاجة الى تصحيح مقدمات ليحصل بها العلم بحدوث العالم واحتياجه الى الصانع منها اثبات نهاية الاجرام في ذواتها ومقاديرها ومنها اثبات خلا ورا العالم حتى يمكن فرض التيامن والتياسر فيه ومنها نفي حوادث لا اول لها فان الخصم ربما يقول بموجب الدليل كله ويسلم ان العالم ممكن الوجود في ذاته ويحتاج الى مخصص مرجح لجانب الوجود على العدم ومع ذلك يقول هو دايم الوجود به ومنها حصر المحدثات في الاجرام والقايم بالاجرام وقد اثبت الخصم موجودات خارجة عن القسمين هي دايمة الوجود بالغير دواما ذاتيا لا زمانيا ووجودا جوهريا لا مكانيا بحيث لا يمكن فرض التيامن والتياسر والصغر والكبر فيها ولا يتطرق الاشكال والمقادير اليها ومنها اثبات ان الموجب بالذات كالمقتضي بالطبع فان الخصم لا يسلم ذلك ويفرق بين القسمين والاولى ان نفرض المسالة على قضية عقلية نصل الى العلم بها بتقسيم داير بين النفي والاثبات فنقول

حرر ... تعلم

قائم

ان يكون

بالذات

جانب

وربما يقول باللاتناهي

القسمة العقلية حصرتنا المعلومات في ثلثة اقسام
واجب ومستحيل وجايز فالواجب هو ضروري الوجود
بحيث لو قدر عدمه لزم منه محال والمستحيل هو
ضروري العدم بحيث لو قدر وجوده لزم منه محال
والجايز ما لا ضرورة في وجوده ولا عدمه ومن المعلوم
ان ما ثبت وجوده فاما ان يكون ضروريا وجوده
واما ان يكون لا ضرورة في وجوده ولا عدمه والعالم
بما فيه من الجواهر العقلية والاجسام الحسية و
الاعراض القايمة بها قدرناه متناهيا او غير
متناه وكذلك لو قدرناه كانه شخص واحد او اشخاص
او انواع كثيرة اما ان يكون ضروري الوجود وذلك
محال لان اجزاءها متغيرة الاحوال عيانا
وضروري الوجود على كل حال لا يتغير بحال فوجه
تركيب البرهان منه ان يقول كل متغير او متكثر
فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته وكل ممكن الوجود
باعتبار ذاته فوجوده بايجاد غيره والعالم متغير
او متكثر فوجوده بايجاد غيره وايضا فان الكل
متركب من الاحاد والاحاد اذا كان كل واحد
منها ممكن الوجود وكل ممكن فهو باعتبار ذاته جايز
ان يوجد وجايز ان لا يوجد فاذا ترجح جانب
الوجود على العدم احتاج الى مرجح والمرجح يستحيل
ان يكون مرجحا باعتبار ذاته ومن حيث وجوده
فقط لامور احدها ان الوجود من حيث هو وجود

يعم الواجب والجايز وهو فيهما بمعنى واحد لا اختلاف فلو اوجب
من حيث انه وجود او من حيث هو ذات لما كان احد
الوجودين اولى بالايجاب من الثاني فتعين انه موجب
لكونه وجودا على صفة او ذاتا على صفة ويدل على
ذلك الامر الثاني وهو ان وجوه الجواز قد تتطرق الى
الافعال وتلك الوجوه متماثلة والموجب بالذات
لا يخصص مثلا عن مثل فان نسبة احد المثلين اليه
كنسبة المثل الثاني فاذا خصص احد المثلين دون
الثاني علم ان الايجاب الذاتي باطل وان منعوا تلك الوجوه
فلا شك ان الجايز نفسه يتساوى طرفاه ونسبة الذات
من حيث هو ذات الى احد طرفيه كنسبته الى
الطرف الثاني فاذا اختص بالوجود دون العدم لا بد
من مخصص وراء كونه ذاتا وبطل الايجاب بالذات
الثالث ان الموجب بالذات ما لم يناسب الموجب
بوجه من وجوه المناسبة لم يحصل الموجب وذلك انا
لو تصورنا ذاتين او امرين معلومين لا اتصال لاحدهما
بالثاني ولا مناسبة بينهما ولا تعلق ولا اشعار
بل اختص كل واحد منهما بحقيقته وخاصيته لم يقض
العقل بصدور احدهما عن الثاني وواجب الوجود
لذاته ذات قد تعالى وتقدس عن جميع وجوه
المناسبة والتعلق والاتصال بل هو منفرد بحقيقته
التي هي له وهي وجوب وجوده ولا صفة له تزيد
على ذاته الواجب فلا يلزم ان يوجد عنه شي بحكم

حقيقية

الذات فايجاب الذات غير معقول اصلا بعد رفع النسب
والعلائق وعن هذا قولهم ان الموجب لما كان واحدا استحال
ان يصدر منه شيئان معا ولما كان عقلا اي مجردا عن المادة
اوجب عقلا بالفعل مجردا عن المادة ولما اقتضى الايجاب
مناسبة ما والمناسبة تقتضي المماثلة حتى ينوب احد المثلين
مناب الثاني ثبت لواجب الوجود مثل ينوب مناب
واجب الوجود في الايجاب فعرف ان الايجاب الذاتي
باطل فتعين الايجاد الاختياري وذلك ما اردنا ان
نورده فان قيل اما كون العالم ممكن الوجود واحتياجه
الى واجب الوجود فمسلم لكن لم قلتم ان كونه موجودا
بغيره يستدعي عن عدم فان وجود الشي بالشي لا ينافي
كونه دايم الوجود به وانما يتبين هذا ان بحث في الموضع
المتفق عليه انه اذا احدثه عن عدم هل كان سبق العدم
شرطا في تحقق الاحداث قلنا لا يجوز ان يكون شرطا
فان المحدث ما اسند الى المحدِث الا من حيث وجوده
فقط والعدم لا تاثير له في صحة الايجاد فيجوز ان يكون
دائم الوجود بغيره الجواب قلنا الواجب
علينا ان نزيل عن الكلام ما يوقعه الوهم حتى يتجرد المعقول
الصرف للعقل فقول القايل وجد عن عدم او بعد عدم
او سبقه العدم ان كان يعني به ان العدم شي ما يحقق له
سبق وتقدم وتاخر او استمرار وانقطاع او شي يوجد
عنه شي فذلك كله من ايهام الخيال حيث لم يمكنه تصور
الاولية في الشي الحادث الا مستندا الى شي موهوم كالزمان

والمدة كما لم يمكنه تصور النهاية في العالم الا مستندا الى
شي موهوم كالخلاء والفضاء وكما لم يمكن فرض خلاء بين وجود
الباري تعالى وبين العالم لم يمكن ايضا فرض زمان او تقدير
زمان بين وجوده تعالى وبين العالم فان ذلك من عمل
الوهم فقط ولا يلزم منه المعية في الزمان كما لم يلزم
المعية منه بالمكان فافهم ذلك فوجب ان نزيل هذا
الايهام عن فكرك وتتصور ان حدوث شي لا من شي
هو المعنى بحدوث الشي عن العدم فان قولنا له اول هو
المعنى لحدوثه فان قولنا لم يكن فكان هو المعنى بسبق
العدم واذ لا بد من عبارة وتوسع في الكلام يطلق لفظ السبق
والتاخر والاستمرار والانقطاع واذا ابنت هذه
القاعدة فنقول اذا كان العالم ممكن الوجود باعتبار
ذاته والممكن معناه جايز الوجود وجايز العدم فيستوي
طرفاه اعني الوجود والعدم باعتبار ذاته فاذا وجد
فانما استحق الوجود باعتبار موجده ولولا موجده
لما استحق الا العدم فهو اذا مستحق الوجود والعدم
بالاعتبارين المذكورين وكان واجب الوجود سابقا
عليه بالذات والوجود اذ لولاه لما وجد ولا يجوز ان
يكون وجوده مع واجب الوجود بالذات والوجود
جميعا لان قبل ومع بالذات والوجود لا يجتمعان
في شي واحد فهو اذا متاخر الوجود ولا يجوز ان يكون وجوده
مع واجب الوجود بالزمان لانه يوجب ان يكون واجب
الوجود زمانيا لان قولنا مع من جملة المتضايفات

والبنوة
كالاخوة والابوة فاحد الشيئين اذا كان مع الثاني بالزمان
كان الثاني ايضا معه بالزمان بل بكل اعتبار اثبتت المعية
في احد الشيئين وجب عليك ان تثبتها في الشيء الثاني ولا يجوز
ان يكون وجوده مع واجب الوجود بالرتبة والفضيلة
لان رتبة الواجب بذاته لا تكون كرتبة الواجب بغيره
فظهر ان جائز الوجود وواجب الوجود لا يكونان معا
قط بوجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات وصح القول
بانه كان الله تعالى ولم يكن معه شيء فما معنى قولكم الجائز
دائم الوجود بالواجب او مع الواجب لو قدرتم دوام
وجود الباري تعالى زمانيا ممتدا مع الازمنة الغير
المتناهية كما توهمتم وجود العالم زمانيا ممتدا في
ازمنة لا تتناهى ويلبس الوهم وهمكم في الدوامين
فكانكم اخذتم لفظ الدوام بالاشتراك المحض اما دوام
وجود الباري فمعناه انه واجب لذاته بذاته ولا يتطرق
اليه جواز ولا عدم بوجه من الوجوه فهو الاول بلا اول
كان قبله والاخر بلا اخر يكون بعده واوله واخره
اوله اي ليس وجوده زمانيا واما العالم فله اول ودوامه
دوام زماني يتطرق اليه الجواز والعدم والقلة والكثرة
والاستمرار والانقطاع فلو كان دائم الوجود بدوام
الباري سبحانه كان الباري دائم الوجود بدوام العالم و
لكان الدوامان بمعنى واحد فيلزم ان يكون وجود
الباري زمانيا او وجود العالم ذاتيا وكلا الوجهين
باطل فبطل قولكم ان العالم دائم الوجود بالواجب

فوق رتبة الواجب بغيره

الوجود وانما يتضح هذا البطلان كل الوضوح اذا بينا
استحالة حوادث لا اول لها ووجود موجودات
لا تتناهى واما قولكم ان الحادث في المحل المتفق عليه
انما استند الى الموجد من حيث وجوده فقط والعدم
لا تاثير له في صحة الايجاد قلنا لو استند الى
الموجد من حيث وجوده لاستند كل موجود و
تسلسل القول فيه الى ما لا يتناهى ولم يستند الى واجب
وجوده بل انما استند اليه من حيث جوازه فقط والجواز
قضية اخرى وراء الوجود والعدم ثم جواز الوجود سابق
على الوجود بالذات فنقول انما وجد لانه كان جائز الوجود
ولا نقول انما كان جائز الوجود لانه وجد فجواز وجوده
ذاتي له والوجود عرضي والذاتي سابق على العرضي
سبقا ذاتيا ثم بينا ان الجائز مستحق العدم باعتبار
ذاته لولا موجده وكان وجوده مسبوقا بموجده
ومسبوقا بعدم ذاته لولا موجده لان استحقاق
وجوده عرضي ماخوذ من الغير واستحقاق عدمه
ذاتي ماخوذ من ذاته فهو اذا مسبوق بوجود
واجب ومسبوق بعدم جائز فيتحقق له اول والجمع
بين ما لا اول له محال فان قيل ما الفرق
بين وجود العالم بايجاب الباري وبين وجوده بايجاد
الباري فان العالم اذا كان ممكنا في ذاته ووجد بغيره
فقد وجب به وهكذا حكم كل علة ومعلول وسبب
ومسبب فان المسبب ابدا يجب بالسبب فيكون

الى موجوده

وانه موجود جائز

سبقا

ما له اول والجمع

جايزا باعتبار ذاته واجبا باعتبار سببه ثم السبب يتقدم
المسبب بالذات وان كانا معا في الوجود كما تقول تحركت يدي
فتحرك المفتاح في كمي ولا يمكننا ان نقول تحرك المفتاح في كمي
فتحركت يدي وان كانت الحركتان معا في الوجود
والجواب قلنا وجود الشي بايجاد موجده صواب
من حيث اللفظ والمعنى بخلاف وجوب الشي بايجاب الموجب
وذلك لان الممكن معناه انه جايز وجوده وجايز عدمه لا
جايز وجوبه وجايز امتناعه وانما استفاد من المرجح
وجوده لا وجوبه نعم لما وجد عرض له الوجوب عند ملاحظة
السبب لان السبب افاد الوجوب حتى يقال وجب بايجابه لا ان
ثم عرض له الوجود بل افاد الوجود فصح ان يقال وجد
بايجاده وعرض له الوجوب فانتسب اليه وجوده اذ
كان ممكن الوجود لا ممكن الوجوب فهذه دقيقة لطيفة
لابد من مراعاتها والذي نبينه ان الواجب والممتنع طرفان
والممكن واسطة اذ ليس بواجب ولا ممتنع فهو جايز الوجود وجايز
العدم والوجود والعدم متقابلان لا واسطة بينهما فالذي
يستند الى الموجد من وجهي الوجود والعدم في الممكن وجوده
فقط حتى يصح ان يقال اوجده اي اعطاه الوجود ثم لزمه
الوجوب لزوم العرضيات فالامر اللازم العرضي لا يستند
الى الموجد فانتم اذا قلتم وجب وجوده بايجابه فقد اخذتم
العرضي ونحن اذا قلنا وجد بايجاده فقد اخذنا عن المستفاد
الذاتي فاستقام لفظا ومعنى وانحرف كلامكم عن سنن
المجاز ولربما نقول الممكن اذا وجد في وقت معين على شكل نحن ان

مخصوص يجب وجوده على ذلك الوجه لان الموجد اذا علم
حصوله في ذلك الوقت على ذلك الشكل واراد ذلك فهو
واجب الوقوع لان خلاف المعلوم مستحيل الوقوع و
الحصول وان كان ممكن الجنس جايز الذات لكن لم يكن وجوب
ذلك بايجاب العلم والارادة فاذا تحقق ان الوجود هو
المستفاد في الحادث لا الوجوب بطل الايجاب الذاتي
الذي تنحوا به حتى بنوا عليه مقارنة وجود العالم وجود
الباري تعالى ولم يتوهم الا التمسك بمثال وذلك من سخف
المقال لان الخصم ربما لا يسلم ان حركة اليد سبب حركة
الكم والمفتاح ولا يقول بالتولد ويعني بمجرد فاء التعقيب
والتسبب لفظا في قوله تحركت يدي فتحرك المفتاح
وهذا كما ان المادة عند الخصم سبب ما لوجود الصورة
وليس وجود الصورة بايجاد المادة بل بايجاد واهب الصور
ثم ان سلم ذلك فيجوز ان يسبق المسبب ذاتا ويقارنه المسبب صح
زمانا فيكون زمان وجودهما واحدا واحدهما سبب
والثاني مسبب الاخر كما يقال في الاستطاعة لكن الممتنع وجود مع الفعل صح
ماله اول مع وجود ما لا اول له وقد بينا ان هذه
المعية ممتنعة على الوجوه كلها اعني بالذات والوجود
والزمان والرتبة والفضيلة فان التقدم والتاخر
والمع يطلق على الشيين اذا كانا متناسبين نوعا من
المناسبة ولا نسبة بين الباري تعالى وبين العالم الا بجهة
الفعل والفاعلية والفاعل على كل حال متقدم والمفعول
متاخر ويعني ان يقال هل كان يجوز ان يخلق العالم قبل

ما خلفه بحيث يكون بينه بدؤه الى وقتنا اكثر زمانا ٥
فيجاب عنه ان اثبات الاولية والتناهي للعالم
واجب تصوره عقلا اذ البرهان قد دل عليه وما وراء
ذلك مقدر ذهني يسمى تجويزا عقليا والتجويزات لا تقف
ولا تتناهى فهو كما اذا سئلتم هل كان يجوز ان يحدث العالم — صح وهميا
اكبر مما خلقه بحيث يكون بينه نهايته الى مكاننا اكثر
مسافة فيجاب عنه ان اثبات الحد والتناهي للعالم واجب
تصوره عقلا اذ البرهان قد دل عليه وما وراء ذلك فمقدر
ذهني يسمى تجويزا عقليا والتقديرات والتجويزات لا تتناهى — صح وهميا
فيقدر مكان وراء العالم مكانا كتقدير زمان وراء العالم
زمانا قبله وبالجملة حدوث العالم حيث تصور الحدوث والحادث
ما له اول والقديم ما لا اول له والجمع بين ما له اول
وبين ما لا اول له محال هذا ما تعقله من الحدوث وهو كتناهي — ضرورة
العالم من حيث الجسمية والجسمية حذو القذة بالقذة ٥
فان قيل قد دل البرهان العقلي على ان جسما ما لا يتناهى — لع
ذاته بالفعل محال وجوده فبينوا ان حركات متعاقبة او
حوادث متتابعة لا تتناهى يستحيل وجودها فان عندنا — متتالية
التناهي واللاتناهي انما يتطرق الى اربعة اقسام اثنان
منها لا يجوز ان يوجد غير متناهي الذات وهو ما له ترتيب — صح متناهي
وضعي كالجسم او طبعي كالعلل فجسم لا يتناهى ذاته مستحيل
وجوده وعلل ومعلولات لا تتناهى بالعدد مستحيل وجودها
ايضا ولكل واحد من القسمين ترتيب في الوجود اما الجسم
فله ترتيب وضعي ولاجزائه اتصال فكل جزء منه الى جزء

نسبة فلا يجوز وجود جسم غير متناه في زمان واحد واما
العلل فلها ترتيب طبعي فان المعلول يتعلق بعلته ولكل
معلول اي علة نسبة فلا يجوز وجود علل ومعلولات لا
تتناهى واما القسمان اللذان يجوز ان يوجدا غير متناهي — صح متناهي
الذات فاحدهما الحوادث والحركات التي لا يترتب
بعضها على بعض بضرورة ذواتها بل تتعاقب وتتوالى — ووجودها
شيئا بعد شيء في ازمنة غير متناهية فان ذلك جائز
عقلا والثاني النفوس الانسانية فانها موجودات لم
تتعاقب بل هي مجتمعة في الوجود ولكن لا ترتيب لها
وضعا كالجسم ولا طبعا كالعلل فيجوز ان يوجد غير
متناهية الجواب قلنا كل ما حصره الوجود
وكان قابلا للنهاية فهو متناه ضرورة وما لا يتناهى
لا يتصور وجوده سواء كان له ترتيب وضعي او طبعي او لم يكن
والبرهان على ذلك بحيث يعم الاقسام الاربعة ان كل
كثرة لا تتناهى فلا يخلو اما ان يكون غير متناهية من
جهة — واحدة — او غير متناهية من جميع الجهات وعلى القسمين — الوجوه
جميعا فانا يمكننا ان نفصل منها جزءا بالتوهم او بالفعل
فنأخذ تلك الكثرة مع ذلك الجزء شيئا على حدة ونأخذها
بانفرادها شيئا على حدة فلا يخلو اما ان تكون تلك الكثرة
مع تلك الزيادة مساوية للكثرة التي من غير زيادة عددا
او مساحة فيلزم ان يكون الزائد مثل الناقص ومساويا
له وهذا محال واما ان لا تكون مساوية فيلزم ان تكون كثرتان — بوح
غير متناهيتين واحداهما اكثر والثانية انقص وهذا محال

وهذا البرهان ان فرضته في جسم غير متناه من جميع الجهات
او من جهة واحدة فالعبارة عنه ان نقول لك ان تفرض
نقطه من ذلك الجسم وتفصل منه مقدارا وتأخذ ذلك الجسم
مع ذلك المقدار شيئا على حدة ثم تطبق بين المقطعين في
الامتداد التوهمي فلا يخلو اما ان يكونا بحيث يمتدان معا
مطابقين في الامتداد الى ما لا يتناهى فيكون الزائد والناقص
متساويين واما ان لا يمتد بل يقصر عنه فيكون متناهيا
والمقدار المفصول كان متناهيا فيكون المجموع متناهيا وقد
فرضته غير متناه هذا خلف وكذلك ان فرضته في حركات
غير متناهية متعاقبة او مجتمعة او نفوس غير متناهية (او اشخاص غير متناهية معا)
معا في الوجود فالعبارة عنه ان نقول لك ان تفرض حركة
واحدة (او شخصا واحدا) وتفصل من الحركات او الاشخاص مقدارا بالتوهم وتنسب
الحركات الزائدة الى الحركات الناقصة ويتم البرهان من غير
تفاوت بين الصورتين قال ابو علي ابن سينا هاهنا فرق
وهو ان الجسم له ترتيب وضعي امكنك ان تعين فيه نقطه
ثم ترتب عليها جواز الانطباق والامتداد الى ما لا يتناهى
او ما يتناهى وليس للحركات المتتالية ترتيب وضعي فانها
ليست معا في زمان واحد فلا يمكنك ان تعين فيها حركة
واحدة وترتب عليها جواز الانطباق لانه ما لا ترتيب له
في الوضع والطبع فلا يحتمل الانطباق فقيل
له جوابك عن هذا الفرق من وجهين احدهما انك فرضت
النقطة في الجسم والامتداد الى ما لا يتناهى بالوهم وقدرت
التطبيق ايضا بالوهم فقدر وهمًا بان الحركات الماضية

كانها موجودة متعاقبة والازمنة ايضا كانها موجودة
ومما متعاقبة على مثال خط موهوم لا يتناهى تركب (متتالية)
من نقط متناهية والحدود في الحركات والآنات في
الازمنة كالنقط في الخطوط والتعاقب كالمتتالي والعلة
التي لاجلها امتنع اللاتناهي ووجب التناهي فهو انه
يؤدي الى انه يكون الاقل مثل الاكثر والناقص مثل
الزائد وهذا موجود في الموضعين جميعا ولذلك قال
المتكلم انا اذا فرضنا الكلام في اليوم الذي نحن فيه وقلنا
ما مضى من الايام غير متناه عندكم وما بقي ايضا غير متناه
والماضي والباقي متساويان متماثلان في عدم التناهي
فلو فصلنا من الماضي سنة واضفناها الى الباقي صار
الماضي ناقصا والباقي زائدا وهما متماثلان في نفي التناهي
ادى ذلك الى ان يكون الزائد مثل الناقص الوجه الثاني
انه لو لم يتحقق في الحركات والاشخاص ترتيب وضعي فقد
تحقق فيها ترتيب طبعي كالعلل والمعلولات فانها لا بد
وان تكون متناهية بالاتفاق وذلك ان كل معلول فهو
ممكن الوجود بذاته وانما يجب وجوده بعلته فيتوقف
وجوده على وجود علته والكلام في علته كذلك حتى
يتناهى الى علة اولية ليست ممكنة بذاتها كذلك نسبة
كل والد الى مولود نسبة العلة الى معلولها فيتوقف
وجود الولد على وجود الوالد وكذلك القول في الوالد
فهلا قلتم انه ينتهي الى والد اول ومع ذلك فان الاشخاص
لا تتناهى عندكم بعدد كل شخص انساني قد وجد نفس

ناطقة وهي باقية مجتمعة في الوجود فالاشخاص اذا كانت
لا تتناهى وجاز وجودها لانها متعاقبة لا مجتمعة معا في
الوجود فما فوقها كذا في النفوس فانها مجتمعة وهي لا تتناهى
قال ليس لها ترتيب طبعي ولا وضعي قيل اذا ترتبت الاشخاص
والدا ومولودا ترتبت النفوس ايضا لذلك الترتيب لانه
من العوارض واللوازم المعينة للنفوس بحيث ان صدرت
عن اشخاصها اشخاص فهذه النسبة باقية بينها ولذلك
النوع ترتيب ٥ برهان اخر في ان ما لا يتناهى
من الموجودات والحركات لا يتحقق في الوجود انا نفرض
الكلام في الدورة التي نحن فيها ولا شك ان ما مضى قد انتهى
بها وما انتهى بشيء فقد تناهى فما مضى فقد تناهى ومعنى
قولنا ان ما مضى قد انتهى انا اذا اردنا قصر النظر على ما نحن
فيه وقطعناه عما سيأتي اقتضى ذلك تناهي الحركات الماضية
اذ لا انتهى الحركات الماضية ما لم يكن مشروطا فيه
لحوق الحركات الآتية فما من حركة توجد بعد عدم الا وقد
انقضت حركات قبلها لانها به فوجد ابدا طرف
منها متناهيا ويكون ذلك الطرف اخر الماضي واول
المستقبل وكل حركة او كل دورة قد تحقق لها اول واخر
فاذا تناهى من طرف فقد تناهى من الطرف الثاني
فالحركات اذا كلها في ذواتها متناهية اولا واخرا
وهي معدودة بالزمان والزمان هو العاد للحركات
فالمعدود اذا تناهى اولا واخرا كذلك يلزم ان يتناهى
العاد اولا واخرا سؤال ان قال أهي متناهية عددا

ام لا قلنا وكل عدد موجود فهو قابل للزيادة والنقصان
والاكثر والاقل وكل قابل للزيادة والنقصان والاكثر
والاقل فهو متناه فكل عدد موجود فهو متناه وهذا
الحكم يجري في كل عدد موجود معا كالنفوس الانسانية
او متعاقبة كالاشخاص الانسانية وعندهم النفوس الانسانية
غير متناهية عددا وهي ابدا قابلة للزيادة والنقصان
والاشخاص الانسانية غير متناهية عددا وهي ايضا
قابلة للزيادة والنقصان فاذا اطبقت الاشخاص على
النفوس تساوت لا محالة وان نقصت من الاشخاص عددا
وطبقت الباقي على عدد النفوس فان كان كل واحد
منهما لا متناهي كان الزائد مثل الناقص وان كان
متناهي فقد حصل المقصود وتطبيق الخط على الخط
كتطبيق العدد على العدد وتطبيق النفس على الشخص
فالحركات والمتحركات اذا تناهت ذاتا وعددا متناهي صح
ومكانا وزمانا وهذا قاطع لا جواب عنه ولا سؤال
عليه ومن جملة الالزامات على الدهرية ان حركات
زحل وهو في الفلك السابع مثل حركات القمر وهو في
الفلك الاول من حيث ان كل واحد من النوعين غير
متناه ومعلوم بالضرورة ان حركات زحل اكثر من
حركات القمر فهي اذن مثلها واكثر منها وذلك من
امحل المحال وابلغ التناقض فان قيل ان قربت
مسافة فلك القمر عن فلك زحل فقد طال زمان القمر
بمقدار قصر المسافة حتى قطع القمر فلكه بمثل ما قطع

زحل فلكه فقد تساويا في الحركه قلنا فما قولكم في حركه
فلك زحل فانها حركات المحيط وحركات فلك القمر حركات
القطب فهما متساويان فيما لا يتناهى وحركات فلك
زحل اضعاف حركات فلك القمر ولا جواب عنها فان
قيل الستم اثبتم تفاوتا في معلومات الباري سبحانه
وفي مقدوراته فان العلم عندكم متعلق بالواجب والجايز
والمستحيل والقدرة لا تتعلق الا بالجايز فكانت المعلومات
اكثر والمقدورات اقل والقلة والكثرة قد تطرقتا
الى النوعين وهما غير متناهيين والجواب
انا نقول نحن لم نثبت معلومات او مقدورات هي اعداد
بلا نهاية بل معنى قولنا انها لا تتناهى اي العلم صفة صالحة
نعلم بها ما يصح ان يعلم والقدرة صفة صالحة نقدر بها على
ما يصح ان يوجد ثم ما يصح ان يعلم وما يصح ان يقدر عليه لا
يتناهى وليس ذلك عددا انقص من عدد حتى يكون ذلك
نقضا لما ذكرناه وانما الممتنع عندنا اعداد يحصرها الوجود
وهي غير متناهيه فنقول قد بينا ان ما لا يتناهى انما
يمكن تصوره في الوهم والتقدير لا في الوجود كالعدد يقال
انه لا يتناهى تضعيفا وليس نعني به ان العدد الغير المتناهي
موجود محصور بل المعنى انك اذا قدرت او توهمت ضعفا
فوق ضعف الى ما لا يتناهى امكنك ذلك كذلك المعلومات
والمقدورات على التقدير الوهمي لا يتناهى ولصلاحية العلم
ان يعلم به كل ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يقال ان العلم لا يتناهى
ولذلك القدرة ان يقدر بها على كل ما يصح ان يقدر عليه يقال

ان القدرة لا تتناهى فلا القدرة ولا العلم امر بسيط ذاهب
في الجهات لا يتناهى ولا المعلومات ولا المقدورات اعداد
كثيرة لا تتناهى وهكذا ينبغي ان يفهم من معنى قولنا ذات
الباري سبحانه لا تتناهى اي هو واحد لا يقبل الانقسام
بوجه من الوجوه فلا يتطرق اليه نهاية بوجه من الوجوه
شبهة الدهرية قالوا اذا قلتم ان العالم محدث
بعد ان لم يكن فقد تاخر وجوده عن وجود الباري سبحانه
فلا يخلو اما ان يتاخر بمدة او بلا مدة فان تاخر بلا مدة
فقد قارن وجوده وجود الباري سبحانه وان تاخر بمدة
فلا يخلو اما ان يتاخر بمدة متناهيه او بمدة غير متناهيه
فان تاخر بمدة متناهيه فقد وجب تناهي وجود الباري
سبحانه وان تاخر بمدة غير متناهيه فنفرض في تلك
المدة موجودات لا تتناهى فانه ان لم تمتنع مدة لا تتناهى
فلا تمتنع مدة تتناهى والجواب قلنا هذا
الكلام غير مستقيم وضعا ونقضا اما وضعا فقولكم
لو كان العالم محدثا كان وجوده متاخرا فان عنيتم به
التاخر في الزمان فغير مسلم فانا قد بينا ان التقدم
والتاخر والمعيه الزمانيه تمتنع في حق الباري سبحانه
وعلى هذا لم يصح بناء التقسيم عليه انه متاخر بمدة او لا
بمدة فان ما لا يقبل المدة ذاتا او وجودا لا يقال له
تقدم او تاخر او قارن بمدة او بلا مدة فالزمتم علينا
تقدما وتاخرا ومعية زمانية للباري سبحانه وتعالى
حتى اذا استغنا ذلك الزمتمونا عليه مقارنة في الوجود
الزمتم علينا نسخة

وذلك تلبيس فانا اذا منعنا التقدم والتاخر الزماني منعنا
المقارنة الزمانية بل وجود الباري سبحانه لا انفصال متقدم
بالزمان كما لا انفصال اضافوق بالمكان ولا انفصال مقارن العالم
بالزمان كما لا انفصال مجاور للعالم بالمكان وان عنيتم بالتاخر للعالم
في الوجود ان الموجد مفيد الوجود والموجد مستفيد
الوجود والموجد لا اول لوجوده والموجد له اول فهو مسلم
ولا يصح ايضا بناء التقسيم عليه انه تاخر بمدة اولا مدة فان
قيل لابد من نسبة ما بين الموجد والموجد واذا تحققت
النسبة فهي اما متناهية او غير متناهية قلنا بل لابد
من نفي النسبة بين الموجد والموجد اذ لو تحققت النسبة
لكانت متناهية او غير متناهية كان وجوده زمانيا قابلا
للتغير والحركة تعالى الله عن ذلك اذا قال القايل ما نسبة واحد منا
حيث حدث وله اول كان السوال محالا اليس لو قال القايل
ما نسبة العالم منه تعالى حيث وجد له نهاية اقبايته
ام يجاوره فان باينه افتخلاء وبينونة تتناهى ام لا تتناهى
كان السوال ايضا محالا كذلك القول في المدة ايضا فان الحركي
كالكلي والزماني كالمكاني وجواب اخر عن التقسيم هذا
نقول ما المعنى بالمدة اهي عبارة عن امر موجود او عن تقدير
موجود ام عدم بحت فان كان امرا موجودا محققا فهو عن
من العالم فلا يكون قبل العالم وايضا فان الموجود اما
قايم بنفسه او قايم بغيره وعلى الوجهين جميعا لا يتقدم
تقديره قبل العالم وان كان امرا مقدرا وجوده فالتقديرات
الوهمية تجويزات وليس كل ما يجوزه العقل او يقدره

الوهم يمكن وجوده جملة حاصلة فان وجود عالم اخر وكذلك الى
ما لا يتناهى مما يجوزه العقل وكذلك الاعداد التي لا
تتناهى مما يقدره الوهم وبالجملة الجايزات كلها لا يمكن
ان يوجد جملة حاصلة فيكون ما لا يتناهى بحضرة الوجود
وذلك محال فعلم ان تقدير ان منه غير متناهية لا يكون كا
لتحقيق وما لا يمكن وجوده جملة معا او متعاقبا لا يمكن ان
يكون مشحونا بما لا يتناهى وان كانت المدة عبارة عن
عدم بحت فلا تناهي ولا لا تناهي في العدم البحت وجواب
اخر نقول لم قلتم ان المدة لو كانت متناهية لتناهى وجود
الباري سبحانه فان تناهي المدة كتناهي العالم مكانا
وهو مصادرة على المطلوب الاول وبعض عن محل النزاع
ثم تناهي العالم مكانا لا يقتضي تناهي ذات الباري سبحانه
لانه لا مناسبة بينه وبين المكانيات والمكان كذلك
تناهي العالم زمانا لا يقتضي تناهي وجود الباري لانه لا
مناسبة بينه وبين الزمانيات والزمان فلم قلتم
ان المدة لو لم تكن متناهية في التقدير العقلي امكن ان
يوجد فيها موجودات في التحقيق الحسي شبهة
اخرى قال ابن سينا حكاية عن ارسطاطاليس كل حادث عن
عدم فانه يسبقه امكان الوجود وامكان الوجود ليس
عدما محضا بل هو امر ما له صلاحية الوجود والعدم اختاره
ولن يتصور ذلك الا في مادة فكل حادث فانه تسبقه
مادة ثم تلك المادة المتقدمة لا تتصور الا في زمان
لان قبل ومع لا يتحقق الا في زمان والمعدوم قبل
يتحقق ثانيا

هو المعدوم مع وليس الامكان قبل تفارق الوجود فهو اذن
متقدم زمانيا والعالم لو كان حادثا عن عدم لتقدمه
امكان الوجود في مادة تقدما زمانيا فهو اما ان يتسلسل
وهو باطل واما ان يقف على حد لا يسبقه امكان ولا يسبقه
عدم فيكون واجبا بغيره وهو ما ذهبنا اليه وهي الشبهة
التي اوقعت المعتزلة في اعتقاد كون المعدوم شيئا وعن
هذا نشأ الشبهة في الممكن وجوده لا المستحيل ثبوته
والجواب انا قد بينا ان معنى الحدوث
عن عدم انه هو الموجود الذي له اول لا عن شيء والامكان
السابق عليه ليس يرجع الى ذات هو شيء حتى يحتاج الى
مادة بل هو امر راجع الى التقدير الذهني لان ما لا يجوز
وجوده لا يتحقق له حدوث وثبوت والقبلية والمعية
والبعدية راجعة ايضا الى التقدير العقلي وانما نتصور نحن من حدوث
العالم ما يتصورونه من حدوث النفس الانسانية حادثة
لها اول لا عن شيء حتى يمكن ان يقال انها مسبوقة بالعدم
اي لم تكن فكانت وهي ممكنة الوجود في ذاتها وامكانها
لا يستدعي مادة تسبقها فان ذلك يؤدي الى ان يكون
وجودها ماديا فعلم ان الامكان من حيث هو امكان
لا يستدعي مادة وسبقه على الوجود الحادث ليس الا
سبقا في الذهن يسمونه سبقا ذاتيا وذلك السبق ليس
من سبق زماني وكذلك القول في المعلول الاول
وساير النفوس فانها ممكنة الوجود بذواتها وامكان
وجودها سابق على وجودها سبقا ذاتيا وكذلك القول

في الجسم الاول الذي هو فلك الافلاك ونقول ان كل حادث
حدوثا زمانيا او حدوثا ذاتيا على اصلكم فانه يسبقه
امكان الوجود فان الموجود المحدث قد تردد بين طرفي
الوجود والعدم وهذا التردد والسبق والامكان
كلها يرجع الى تقدير في الذهن والاتفاق في ذاته على
صفة واحدة من الوجود لكن الوجود باعتبار ذاته انقسم
الى ما يكون وجود الموجود هو له لذاته اي غير مستفاد
من غيره فيقال الوجود اولى به واول والى ما يكون وجود
الموجود هو له من غيره فيقال الوجود ليس اولى به ولا
اول وهذا الموجود لم يتحقق الا وان يكون مسبوقا
له اول لا اول له ويكون له في ذاته امكان الوجود
يعبر عنه بانه مسبوق بامكان الوجود لا انه وجود
يسبقه امكان الوجود بل الوجود في ذاته وجود ممكن
فقد وجدنا هنا سبقان احدهما سبق وجوب الوجود
وسبق امكان الوجود ولكننا بعدما بحثنا عن السبق
الثاني لم نعثر على معنى الا ان الوجود المستفاد لن
يتحقق الا ان يكون ممكنا في ذاته مقدرا فيه تردد بين
طرفي الوجود والعدم واحتاج الى مرجح لولاه لما حصل
له وجود فلو كان كل حادث يحتاج الى سبق امكان
وكل امكان يحتاج الى مادة وكل مادة الى زمان لتسلسل
القول فيه فيقال تلك المادة والزمان يحتاجان الى
مادة وزمان ولما حصل وجود حادث اصلا فبطل
الاصل الذي وضعوا الكلام عليه بل لا بد من منتهى

تنتهي اليه فيكون مبدعا لا من شي ويكون ممكنا في ذاته ولا
يستدعي امكانه مادة وزمانا فهكذا يجب ان تتصور معنى
سبق الامكان وسبق العدم وسبق الموجد فان الموجد
يسبق بوجوده من حيث وجوده ويلزم من ذلك ان يسبق
العدم والامكان في الموجد سبقا تقديريا وقد تقدم
الفرق بين التقدم الذاتي والتقدم الوجودي فتأمل
ذلك ○ شبهة اخرى اعتمد عليها ابو علي بن سينا قال
أسلّم ان العالم بما فيه من الجواهر والاعراض جائز الوجود
لذاته لكن كلامنا في انه هل هو واجب الوجود بغيره
دائم الوجود بدوامه قال والجائز ان لا يوجد اذا اختص
بالوجود احتاج الى مرجح لجانب الوجود والحال لا يخلو
اما ان يقال ما يجوز ان يوجد عن المرجح يجب ان يوجد
حتى لا يتراخى عنه واما ان يقال لا يجب ان يوجد حتى يتراخى
عنه ثم يوجد بعد ان لم يوجد لكن العقل الصريح الذي
لم يكذب يقضي ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع
جهاتها واحدة وهي كما كانت وكان لا يوجد عنها شي فيما قبل
مع جواز ان يوجد وهي الان كذلك فالان لا يوجد عنها ايضا
شي ~~مع جواز ان يوجد وهي الان كذلك فالان لا يوجد عنها~~
واذا كان قد وجد فقد حدث امر لا محالة عن قصد
وارادة او طبع وقدرة او تمكن وغرض او سبب من الاسباب
ثم لا يخلو ذلك السبب فاما ان يحدث في ذاته صفة او يحدث
امر مباين عنه والكلام في ذلك الحادث على اي وجه
كان كالكلام في العالم فاذن لا يجوز ان يحدث امر ما واذا

فوجب ان لا يفعل

لم يجز فلا فرق بين حال ان يفعل وبين حال ان لا يفعل وقد
وجد الفعل فهو خلف وانما الزمنا هذا لانا وضعنا في
التقدير العقلي ذاتا معطلة عن الفعل وهو باطل
ومعضه حق والجواب قلنا انتم مطالبون
باثبات ثلث مقدمات احداها اثبات جواز وجود
العالم في الازل والثانية اثبات ان ما يجوز وجوده يجب
وجوده الثالثة اثبات سبب حادث لكلّ امر حادث
اما الاولى فنحن قد بينا استحالة وجود امر جائز
في ذاته مع وجود موجده واجب في ذاته في الازل
من وجهين احدهما استحالة اقتران تميز وجود
ما لا اول له مع وجود ما له اول فان الجمع بينهما
من المحالات فالوجود الواجب لذاته يجب ان
يتقدم الوجود الجائز لذاته تقدما في وجوده بحيث
ان يكون الواجب موجودا ولا وجود معه لا من حيث
الوجود ولا من حيث الذات ولا من حيث الزمان
ولا من حيث المرتبة والمكان ولا من حيث الفضيلة
وبالجملة بحيث ما يتحقق الجواز والامكان في شي يتحقق
نفي الازلية عنه واثبات الاولية له واقتران
الازلية والاولية في شي واحد محال فقولكم العالم
جائز الوجود وكل جائز وجوده يجب وجوده ازلا
وابدا جمع بين متنافيين قضيتين ومن اعترف
بالجواز والامكان فقد سلم المسئلة من كل وجه
فان الشي اذا تطرق اليه الجواز في الوجود تطرق

جميع
اليه الجواز من سائر الوجوه اعني الوقت والمقدار
والشكل اذا كان الموجود قابلا لها او لواحد منها خ
والدليل تبين وجوه الجواز اذ تخصص باحد الجائزين دون
الثاني احتاج الى مخصص واستغنى الوجوب والدوام عنه
واما الوجه الثاني في بيان الاستحالة ان الحوادث التي لا
تتناهى قد بين استحالتها فلو قيل ما المانع من وجود
العالم في الازل كان الجواب استحالة حوادث لا تتناهى
لما بينا من البرهان الدال عليه واما الكلام على المقدمة
الثانية وهي ان ما يجوز وجوده يجب وجوده قلنا
هذا الكلام اولا متناقض لفظا ومعنى اما اللفظ فان الجواز
والوجوب متناقضان الا ان يقال ما يجوز وجوده
في ذاته يجب وجوده بغيره فيحصل وهو هذا ايضا
ح لذاته صح
باطل فان الوجوب بالغير انما يكون بايجاب والجائز انما
الغير صح
يحتاج الى الواجب في وجوده لا في وجوبه فيكون
وجوده بايجاد الغير ثم يلزمه من حيث النسبة
وجوبه وقد تبين هذا المعنى فيما قبل واما التناقض من
حيث المعنى فهو ان الجائز وجوده مما لا يتناهى فلو
كان كل ما جاز وجوده وجب وجوده لوجد ما لا
يتناهى دفعة واحدة واذ شرط الترتيب في
وهو محال
الذوات حتى حصل في الوجود اول ثم ثاني ثم ثالث
ثم ينتهي الى موجودات محصورات كذلك شرط
خ محصورة
الترتيب في الوجود حتى حصل موجود ما اول
ثم ثان ثم ثالث تقدما وتأخرا كالترتيب
فالترتيب في الذوات صح

في الموجودات اولا وآخرا وهذا بناء على ما ذكرناه من اثبات
قسم آخر في اقسام التقدم والتأخر وذلك واجب الرعاية
واما الكلام على المقدمة الثالثة وهي المعضلة التي تاه
والماهية الدهيا وكنا لما كنا نراجع استاذنا
وامامنا ناصر السنة ابا القسم سلمان بن ناصر الانصاري
فيها ويتكلم عليها ونذكر ان اثبات وجه فاعلية الباري
سبحانه وتعالى مما يقصر عن ادراكه عقول العقلاء
ثم الذي كان يستقر كلامه عليه ان قال ثبت جواز
وجود العالم عقلا وثبت حدوثه دليلا ونعرف
انه ما حدث بذاته فيجب نسبة حدوثه الى واجب
الوجود بذاته والخصم انما يطلب وجه النسبة فان
الموجد اذا كان لا يوجد واوجد كان نسبة الحادث
اليه قبل الايجاد كنسبته اليه حال الايجاد وبعده
ولم يحدث امر ما ولا سبب فلم وجد ولم اوجد وبالجملة
فما معنى الايجاد والابداع ان قلت انه علم وجوده
في هذا الوقت فاراد وجوده فيه
قيل العلم عام التعلق والارادة عامة التعلق
فنسبة وجوده الى الارادة العامة في هذا الوقت على
هذا الشكل كنسبة وجوده في غير هذا الوقت على
غير هذا الشكل وكذلك القول في القدرة فانها عامة
في
تعلقها كالارادة والعلم فالخصوص في الصفات يكشف
بحضرة الفعل وهذا الموضع منشأ ضلال بعض
المتكلمين فان الكرامية اثبتوا حوادث في ذاته تعالى

من الارادة هي التي تخصص العالم بالوجود دون العدم فالمشبهة
القديمة عندهم تتعلق تعلقا عاما والارادة تتعلق تعلقا
خاصا وفرقوا بين الاحداث والمحدث والخلق والمخلوق
والمعتزلة اثبتوا ارادات محدثة لا في محل وهي التي تخصص
العالم بالوجود دون العدم ولم يفرقوا بين الاحداث
والمحدث والخلق والمخلوق والاولى ان نسلك في حل
الاشكال طريق ابطال مذهب الخصم ثم نشير الى ما يلوح
للعقل من معنى الايجاد فنقول اتفقنا على ان العالم جايز
الوجود لذاته محتاج الى مرجح لجانب الوجود على العدم
والمرجح لا يخلو اما ان يرجح من حيث هو ذات او من حيث
هو وجود ويلزم عليه امران احدهما ان يكون كل ذات
وكل وجود مرجحا والثاني ان يحدث كل ممكن وجوده
لا متناهي فان نسبة الجميع الى الذات والوجود نسبة
واحدة والوجهان محالان واما ان يرجح من حيث هو
ذات او وجود على صفة او على اعتبار فان ترجح من
حيث هو وجود على صفة وعلى اعتبار ووجه على وجه
فقد سلمت المسئلة وبطل الايجاب الذاتي وان ترجح
من حيث هو وجود على وجه كما قال الخصم انه واجب
الوجود لذاته وانما وجب من حيث انه واجب لذاته
وهو وجود على وجه فهو ايضا باطل فان وجوب الوجود
لذاته معناه امر سلبي اي وجوده غير مستفاد من غيره
ومن فهم وجودا غير مستفاد لم يلزم منه ان نفهم انه
مفيد غيره الوجود وكذلك من فهم انه عالم ادعا قل كما قال

ارادات حادثة صح

ووجه

الخصم لم يلزم منه ان نفهم انه موجد مفيد لوجود غيره
لان معنى كونه عاقلا عند الخصم معنى سلبي ايضا اي مجرد
عن المادة وبان يكون مجردا عن المادة لا يلزم ان يكون
مفيدا لوجود غيره فبطل الايجاب الذاتي من كل
وجه وتعين انه انما اوجد ذلك لكونه على صفة ولتلك
الصفة من حيث ذاتها لها صلاحية التخصيص والايجاد
عموما بالنسبة الى ما حصل على الهيئة التي حصل وبالنسبة
الى غيرها نسبة واحدة ولها ايضا خصوص وجه بالنسبة
الى ما حصل دون ما لم يحصل وذلك الخصوص لها عند اضافتنا
اياها الى غيرها فنقول لما علم الباري سبحانه وتعالى
وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه اراد وجوده
في ذلك الوقت فالعلم عام التعلق بمعنى انه صفة صالحة
لان تعلم بها جميع ما يصح ان تعلم والمعلومات لا تتناهى
على معنى انه علم وجود العالم وعلم جواز وجوده قبل
وبعد على كل وجه يتطرق اليه الجواز العقلي والارادة
عامة التعلق بمعنى انها صفة صالحة لتخصيص ما يجوز ان
تخصص به والمرادات لا تتناهى على معنى ان وجوه الجواز
في التخصيصات غير متناهية ولها خصوص تعلق
من حيث انها تخصص بالوجود حقيقة ما علم وجوده
والقدرة كذلك لها عموم تعلق من حيث صلاحية
الصفة للايجاد مطلقا اي ايجاد كل ما يجوز وجوده
ولها خصوص تعلق من حيث انها توجد وتوقع ما علم
واراد وجوده فان خلاف المعلوم محال وقوعه فالصفات

والمرادات

كلها عامة التعلق من حيث صلاحية وجودها وذواتها
بالنسبة الى متعلقاتها التي لا تتناهى خاصة التعلق من
حيث نسبة بعضها الى بعض فالارادة لا تخصص
بالوجود الا حقيقة ما علم وجوده والقدرة لا توقع حقيقة الا صح
الا ما اراد وقوعه وتعلقات هذه الصفات اذا
توافقت على الوجه الذي ذكرناه حصل الوجود لا محالة
من غير تغير يحصل في الموجد وانما يتعذر تصور هذا
المعنى علينا لانا لم نحس من انفسنا ايجادا وابداعا اختراعا
ولا كانت صفاتنا عامة التعلق فعلمنا اذا لم يتعلق
الا بمعلوم واحد ولم يتعلق ارادتنا الا بمراد واحد ولا
قدرتنا الا بمقدور واحد لا على سبيل الايجاد ولو تصور
بقاء صفاتنا لكونها اعراضا لتفانى عقلنا وحسنا
حدوث سبب لحدوث امر حتى لو قدرنا علما وارادة
وقدرة لها عموم التعلق بمتعلقات لا تتناهى على معنى
صلاحية كل صفة لمتعلقها وقدرنا صلاحية قدرتنا
للايجاد وقدرنا بقاء الصفات فعلمنا وجود شيء بقدرتنا
وارادتنا في وقت مخصوص ودخل ذلك الوقت لا
نشك ان الشيء يقع ضرورة من غير ان يتغير ذاتنا او يحدث
امر وسبب لم يكن وهذا كما يقرر الخصم في العقل وفيضه
الفعال فانه يقول هو عام الافاضة واهب للصور
على الاشاعة من غير تخصيص ثم يثبت له نوع خصوص
بالافاضة الى القوابل والشرائط التي تكون فيحصل نوع
بالاضافة

استعداد في القوابل فيتخصص الفيض بقابل مخصوص
على قدر مخصوص فخصوص الفيض بسبب خارج عن ذات
المفيض لا يقدح في عموم الفيض باعتبار ذاته على ان
الايجاب الذاتي عند الخصم فيض ذاتي هو جود عام
لا خصوص فيه ولكنه انما يفيض منه واحد ثم من الواحد
يفيض عقل ونفس وفلك ومن كل عقل ونفس
عقل ونفس حتى ينتهي بالعقل الاخير ثم يفيض منه
الصور على الموجودات السفلية وينتهي بالنفس الناطقة
فنقول ما الموجب لحصر الموجودات في هذه الذوات
ولا خصوص في الفيض فان تناهي الموجودات عددا
ومكانا كتناهي الموجودات بداية وزمانا فان قلتم
ان الخصوص عندنا يرجع الى قبول القوابل فيتعدد
الفيض بمقدارها قيل وكلامنا في اصل القوابل
لم انحصر في عدد معلوم فلم انحصرت السموات في سبع او
في تسع ولم انحصرت العناصر في اربع ولم انحصرت على ما ذهبتم ح
المركبات في عدد معلوم ولم تناهت هذه الموجودات
فهلا ذهبت السموات الى غير النهاية مكانا كما ذهب
حركاتها الى غير النهاية زمانا فان قلتم منعنا عن
ذلك برهان آخر عقلي على ان العالم متناه مكانا قلنا
ومنعنا عن ذلك ايضا ذلك البرهان بعينه كما بينا
وكل ما ذكرتموه في العناية الالهية التي اوجبت
ترتيب الموجودات على نظامها الاكمل نقدره نحن
في الارادة الازلية التي اقتضت تخصيص الموجودات

يكف صح

على الطام الذي علمه او لبس لم يكف على اصلكم مجرد وجود
مطلق حتى خصصتم بالوجوب ولم يكف الوجوب
حتى خصصتم بالتعقل ولم يكف التعقل حتى خصصتم بالعناية
ثم عدتم فعلتم هذه الصفات اضافية او سلبية لا توجب
تكثراً في ذاته ولا تغيراً فما سميتموه تعقلا نحن نقول هو
علم ازلي وما سميتموه عناية نحن نقول هو ارادة ازلية
وكما ان العناية عندكم تترتب على وفق العلم فعندنا
ان الارادة انما تتعلق بالمراد على وفق العلم ولا فرق بين
الطريقين الا انهم ردوا معاني الصفات الى الذات وعند
المتكلمين معاني الصفات لا ترجع الى الذات فالاولى
بالمناظر في هذه المسئلة ان يدفع الخصم الى تعيين محل النزاع
وتبيين مذهبه ويستفيد بذلك بطلان مذهب الخصم
فانه يقول اول ما صدر عن البارئ سبحانه وتعالى هو
العقل الاول لانه لا يصدر عن الواحد الا واحد ثم العقل
اوجب عقلا آخر ونفسا وجسما هو فلك الافلاك وتتوسط
كل عقل عقلا ونفسا وفلكا حتى انتهت الافلاك بالفلك الاخير
المنتهي الى العقل الفعال الذي هو واهب الصور في هذا
العالم وتتوسط العقول السماوية والحركات الفلكية
حدثت المركبات وآخر الموجودات هي النفس الانسانية الناطقة
لان الوجود ابتدأ من الاشرف فالاشرف حتى بلغ
الى الاخس وهو الهيولى ثم ابتدأ من الاخس فالاخس
حتى بلغ الاشرف فالاشرف وهو النفس الناطقة
الانسانية فيقال لهم هذه الموجودات السفلية على

هيئاتها واشكالها من انواعها واصنافها التي نراها اوجدت
دفعة واحدة ام على ترتيب فان وجدت دفعة واحدة
بطل الترتيب الذي اوجبوه في وجود الموجودات وان
حصلت على ترتيب شيء بعد شيء تحقق سبق ذاتي وتأخر
ذاتي بين المعلول الاول والمعلول الاخير فنقول ما نسبة
المعلول الاخير الى المعلول الاول من حيث الزمان
فهما وان كانا في ذواتهما غير زمانيين الا ان النفس الانسانية
حدثت حدوثا لم يكن قبل ذلك موجودة فتحقق لها اول
فما نسبة اوليه النفس الى العقل الاول فان كان بينهما
نفوس غير متناهية كان غير المتناهي محصوراً بين حاصرين
وذلك محال وان كانت متناهية بطل قولهم ان
الحوادث لا تتناهى اذ لو كانت الحركات السماوية
غير متناهية كانت الموجودات السفلية غير
متناهية ايضا وحصل لنا من نفس بيان المذهب
بطلانه ثم هم متنازعون في الترتيب الذي ذكروه
فان اصحابهم قد اختلفوا في المبادي خلافا ظاهرا
فمنهم من قال اول الموجودات هو العنصر ثم العقل
ثم النفس ثم الجسم ومنهم من قال العقل ثم النفس ثم
الهيولى ثم الافلاك ثم العناصر ثم المركبات كما سيأتي
بيان ذلك ان شاء الله شبهة من شبه برقلس
قال البارئ سبحانه جواد بذاته وعلة وجود العالم
جوده وجوده قديم لم يزل فيلزم ان يكون العالم قديما
لم يزل قال ولا يجوز ان يكون مرة جوادا ومرة غير جواد

شيء فشيء صح

فانه يوجب التغير في ذاته قال ولا مانع من وجوده
اذ لو كان مانع لما كان ذاتيا اذ المانع الذاتي مانع ابدا
وقد تحقق الجود بايجاد الموجود فهو خلف فلو كان المانع من
غيره كان الغير هو الكامل لواجب الوجود وواجب الوجود
لا يحمل على شي ولا يمنع من شي شبهة اخرى تقارب
هذه الشبهة قال ليس يخلو الصانع من ان يكون صانعا لم
يزل صانعا بالفعل او لم يزل صانعا بالقوة فان كان الاول فالمصنوع
معلول لم يزل وان كان الثاني فما بالقوة لا يخرج الى الفعل
الا بمخرج ومخرج الشي من القوة الى الفعل غير ذات الشي
فيجب ان يتغير ذات الصانع بمغير وذلك باطل شبهة
اخرى قال كل علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة فانها
تكون علة من جهة ذاتها لا من جهة الاستفال من غيرها
وكل علة من جهة ذاتها فمعلولها من جهة ذاتها فان
كانت ذاتها لم تزل فمعلولها لم يزل والجواب عن الاول
قلنا ما المعني بقولك الباري جواد بذاته وما معنى الجود
فان عندنا وعندكم الجود ليس صفة ذاتية زايدة على
الذات بل هي صفة فعلية والصفات عندكم اما ان
يكون سلوبا كالقدم والغنى فان معنى القدم نفي الاولية
ومعنى الغنى نفي الحاجة واما ان يكون اضافة كالخالق
والرازق على اصطلاحنا والمبدا والعلة الاولى على
اصطلاحكم وليس لله تعالى صفة وراء هذين المعنيين والجود
من قسم الاضافات لا من قسم السلوب فلا فرق اذن
بين معنى المبدا وبين معنى الجود ومعناهما الفاعل

الصانع فكانكم قلتم صانع لذاته فهو محل النزاع ومصادرة
على المطلوب الاول فان الخصم يقول ليس فاعلا لذاته
وفعله ليس قديما لم يزل وفيه وقع الخلاف غير ان
العبارة من الفعل الى الجود وجعلته دليل المسألة واذا
كان معنى الجود راجعا الى الفعل والايجاد فقوله هو مرة
جواد ومرة غير جواد كقوله مرة فاعل ومرة غير
فاعل وذلك ايضا محل النزاع فلم يجب ان يقال انه
يوجب التغير وانما حل الشبهة فيه من وجهين احدهما
ان الفعل انما امتنع في الازل لمعنى يرجع الى نفس الفعل
حيث لم يتصور وجوده فان الفعل ما له اول والازل
ما لا اول له واجتماع ما لا اول له مع ما له اول محال
فهو سبحانه جواد حيث يتصور الجود ولا يستحيل
الوجود اليس لو قيل شخص في زماننا فقال لم لم
يوجد ازلا لان الباري تعالى جواد لذاته كان السوال
محالا لان الموجد المعين استحال وجوده لم يزل فاستحالة
وجود الموجود هو المانع لفيض الجود لا معنى يكون
ذلك حملا او زجرا بل هو ممتنع في ذاته وهكذا لو اوجد
ما اوجده اولا اخيرا او اوجد جميع الموجودات معا
من غير ترتيب واحد على اثر واحد كل ذلك غير جائز
عند الخصم ولم يقدح ذلك في كونه جوادا هذا كما يقرره
المتكلمون ان الباري سبحانه يوصف بالقدرة على ما
يجوز وجوده واما ما يستحيل وجوده فلا يقال ان
الباري تعالى ليس قادرا عليه بل يقال ان المستحيل في

الا انك مهر

لا بمعنى يرجع الى الفاعل

مع

منه تعالى

ذاته غير مقدور فلا يتصور وجوده وهذا هو الجواب

فصار صانعا؟

ايضا عن قولهم لو لم يكن صانعا بالفعل كان صانعا

بالقوة فصار صانعا بالفعل وتغير ذاته لانا نقول انما

لم يكن صانعا لم يزل لان الصنع لم يزل مستحيل الوجود

لمعنى

واذا استحال وجود الشي في نفسه ولذاته لم يكن

مقدورا فلا يكون مصنوعا قط واذا استحال وجود

الشي لمعنى آخر كان جايزا في ذاته فاذا زال ذلك المعنى

و

تحقق الجواز فصار مقدورا فيكون مصنوعا فالصنع

لم يزل انما استحال لنفي اوليه الازل واثبات اوليه الصنع

فكان الجمع بينهما محالا فاذا انتفيت الازليه تعينت

الاوليه فتحقق الجواز فصح المقدور فوجد المصنوع وكذلك

الجواب عن الشبهة الثالثة انه علة لذاته فان

معنى كونه علة لذاته فان معنى كونه علة اي مبدا الوجود

الشي وانما الممتنع وجود المعلول مع العلة معيه بالذات

فان ذلك يرفع العليه والمعلوليه وكذلك نقول يستحيل

وجود المعلول مع العلة معية بالزمان فان ذلك

يوجب كون العلة زمانية قابلة للتغيير وذلك محال

ايضا فيجب ان يتقدم في الوجود لان وجود الباري تعالى

واجب لذاته غير مستقل من غيره ووجود العالم

مستفاد منه والمفيد ابدا يتقدم في الوجود

مطلع

واما الوجه الثاني في حل الشبهة ان نطالبهم

اولا فنقول لم اذا عرفتم انه تعالى يجب ان يكون جوادا

لذاته فالوا لان موجودا لا يفعل اكمل من موجود لا يفعل

ان

وان يصدر عنه موجودات اشرف من ان لا يصدر عنه

قيل له لو عكس الامر عليكم ان الموجود الذي لا يفعل

اكمل فما جوابكم عنه اذ ليس هذا من القضايا الضروريه

بذاته

خصوصا في موجود يكون كماله لا بغيره وانما يصدر عنه

ولا لامر ما

فعل لو صدر لا لغرض ولا ليكتسب به حمدا ولا لامر ما

يتعلق بالسافل لعمري لو كان موجودان احدهما كماله

بذاته والاخر كماله من غيره شهد العقل بالضرورة ان

واجمل

الذي كماله بالذات من ذاته اشرف من الذي كماله بغيره والموجود

الذي لو لم يفعل فعلا كان ناقصا فليس بكامل الذات

بل هو ناقص مستكمل من غيره فلن يصح ان يكون واجب

الوجود لذاته واما حل الشبهة الثانية فنقول

ما المعنى بقولكم اذا لم يكن صانعا فصار صانعا تجدد له امر ثم نقول

أتجدد في ذات الصانع ام تجدد امر في غير ذات الصانع

الاول غير مسلم والثاني مسلم وهو محل النزاع وقولهم

كان صانعا بالقوة ايضا كلام مشترك فان القوة

يراد بها الاستعداد المجرد ويراد بها القدرة فالاول

غير مسلم والثاني مسلم وهو محل النزاع ولا يحتاج

الى مخرج الى الفعل واما حل الشبهة الثالثة قال كل

علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة فانما تكون

علة من جهة ذاتها غير مسلم بل هو باطل على اصله

وهو محل النزاع وقولهم كان صانعا بالقوة ايضا مشترك فان القوة يراد بها الاستعداد المجرد ويراد بها القدرة والاول غير مسلم

بالعقل الاول فانه لا يجوز عليها التحرك والاستحالة وليس
علة من جهة ذاته بل هو معلول لواجب الوجود وعلة
من جهة كونه واجبا به لا بذاته وكذلك العقول
المفارقة لا تقبل الحركة والاستحالة وليست عللا من
جهة ذواتها ومما نعتمد في اثبات حدوث العالم ان
نفرض الكلام في النفوس الانسانية ونثبت تناهيها
عددا ثم نرتب عليه تناهي الاشخاص الانسانية ونرتب وتناهيها
عليها حدوث الامزجة ثم نرتب عليها تناهي الحركات
الدورية الجامعة للعناصر ثم نرتب عليه تناهي الحركات
والمحركات السماوية فيثبت حدوث العالم باسره وهو
اسهل الطرق واحسنها فنقول قد تقدم في اوايل
العقول ان كل عدد او معدود موجود بالفعل اذا كان
غير متناه بالفعل فانه لا يقبل الزيادة والنقصان
فان الى ابد لا تكون مثلا للناقص قط ولا يمكن ان
يكون شي اكثر من مقدار غير متناه لموجود وجد
وغير المتناهي لا يضاعف بما لا يتناهى فان ما يتناهى
من طرف يتناهى من ساير الاطراف والنفوس الانسانية
عند القوم موجودات بالفعل مجتمعة في الوجود
وهي قابلة للزيادة والنقصان فان الزمان الذي
نحن فيه قد اشتمل على اشخاص انسانية متناهية
ولكل شخص نفس اذا اضيفت تلك النفوس الى ما مضى
من الاشخاص التي بقيت نفوسها كانت الا وابل

منها انقص وهي مع الزمان ازيد ولذلك في كل زمان وساعة
تتشابه النفوس فيها ابدا وما قبل الزمان في كل وقت يستحيل
ان يكون غير متناه وذلك لان نسبة ما مضى الى الحاصل كنسبة
الناقص الى الزايد وحيث ما تمادى الى الاول صار انقص كما
اذا تمادى الى الآخر صار ازيد ومثل هذا مستحيل فيما لا يتناهى
موجودا بالفعل محصورا في الوجود نعم ربما يظن في الموجودات
المتعاقبة في الوجود انها لا تتناهى اولا اي قبل آخر وآخرا بعد
اول وانها اذا جازت غير متناهية آخرا جازت غير متناهية
اولا وهذا الظن وان كان خطا عند العقل الا ان الجاهل ربما
يعين هذا الراي لكن الغرض اذا كان في موجودات غير متناهية
مجتمعة في الوجود ولا متعاقبة لا عدادا او معدودات
بالفعل لا بالقوة فيلزمها ضرورة الا تقبل الزيادة و
النقصان اذ لو قبلت وهي غير متناهية لكان الزايد
مثل الناقص والذي يوضحه ان كل جملة موجودة الاحاد
بالفعل اذا زيد عليها عدد معلوم او نقص منها عدد محصور معلوم
صار ما لا يتناهى اكثر مما كان او انقص فنقول اذا دخل
ما لا يتناهى في الوجود من النفوس فالباقي من النفوس التي
لم تدخل في الوجود بعد اما ان كانت متناهية او غير
متناهية فان لم تكن متناهية فقد تضاعف ما لا يتناهى
بما لا يتناهى وذلك محال واذا كانت متناهية فاذا زادت
على غير المتناهي صارت الجملة اكثر من المقدار الاول وقد علم
ان غير المتناهي الوجود لا يكون شي اكثر منه وهذا اكثر منه فهو

خلف ثم يلزم ان يكون الباقي على نسبة عددية اذ هي موجوده بالفعل
اما نسبة النصف او الثلث او الربع او غير ذلك من النسب
فاذا كانت الجملة غير متناهية بالفعل استحال تقدير النسبة (اضافة عدد)
اليها فان ما لا يتناهى لا نصف له ولا ثلث ولا ربع واذا تحقق
النسبة دل ذلك على ان الجملة محصورة معدودة متناهية
ولا يلزم على ما ذكرتم كون العدد غير متناه فانا لا نسلم ذلك
في عدد معلوم موجود ومعنى قولنا ان العدد لا يتناهى انه في
التقدير الوهمي لا يتناهى اي الوهم يعجز عن بلوغ حده ونهايته
فيه فيحكم العقل انه لا نهاية له وكما ان العدد على الاطلاق
معلوم من غير نسبته الى ما لا يتناهى انما المستحيل في
اثبات اعداد موجودة غير متناهية فان كل موجود
معدود فهو محدود واذا تحقق بطلان النفوس الغير
المتناهيه وكانت كل نفس متعلقة ببدن تحقق بطلان
الابدان الغير المتناهيه ثم اذا تناهت الابدان والنفوس
الانسانيه تناهت الامتزاجات العنصرية فتناهت
الحركات الدورية السماوية فتناهت المتحركات العلوية
وتناهت المحركات الروحانية فتناهى العالم باسره فكان
له اول منه ابتدأ فاما تقدير عدم عليه يمكن ان يكون (سبق)
قبله فهو تقدير خيالي كتقدير خلا ... وراء العالم يمكن
ان يكون فيه فالخلا بالنسبة الى العالم مكانا كالعدم
بالنسبة اليه زمانا وتقدير شيء منه وراء العالم غير متناهية
كتقدير ازمنة قبل العالم غير متناهية [illegible]

~~قبل العالم غير متناهيه~~ ولو سأل سايل هل يمكن تقدير عالم
آخر وراء العالم ووراء ذلك العالم عالم آخر الى ما لا يتناهى
كان السوال محالا وكذلك لو سأل سايل هل يمكن تقدير هذا
العالم او عالم آخر قبله بزمان وقبل ذلك القبل بزمان
الى ما لا يتناهى كان السوال ايضا محالا فليس قبل العالم
الا موجده ومبدعه قبلية الايجاد والابداع لا قبليه
الايجاب بالذات ولا قبليه الزمان كما ليس فوق العالم
الا مبدعه فوقيه الابداع والتصرف لا فوقيه الذات
ولا فوقيه المكان والله المستعان

القاعدة الثانية

في حدوث الكاينات باسرها باحداث الله تعالى وفيها الرد
على المعتزلة والثنوية والطبايعيين (والفلاسفه) وفيها تحقيق الكسب
والفرق بينه وبين الايجاد والخلق مذهب اهل الحق من
اهل الملل واهل الاسلام ان الموجد لجميع الكاينات هو الله
تعالى ولا موجد ولا خالق الا هو والفلاسفة جوزوا
صدور موجود من غير الله تعالى بشرط ان يكون وجود ذلك
الغير مستندا الى وجود آخر (حتى) ينتهي الى واجب الوجود بذاته
ثم هم مختلفون في انه هل يجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد
فذهب بعضهم (اكثرهم) الى انه واحد من كل وجه ولا يصدر عنه الا
واحد ثم اختلفوا في ذلك الواحد فقال بعضهم هو العقل
وقال بعضهم هو العنصر ثم العقل ثم اختلفوا في الصادر
عن المعلول الاول فقال بعضهم هو النفس وقال بعضهم هو عقل

آخر ونفس وفلك هو جسم وكذلك يصدر عن كل عقل عقل حتى انتهى
بالعقل الذي هو مدبر الفلك فلك القمر الفعال الواهب للصور (الأخير)
على مركبات العالم ومن قدماء الاوائل من جوز صدور شيء متكثر
من واجب الوجود واختلفوا فيه فمنهم من قال هو الماء ومنهم
من قال هو النار ومنهم من قال هو الهواء ومنهم من قال هو
اجسام لطيفة بسيطة تركبت او اجزاء صغار اجتمعت فحدث
العالم منها ومنهم من قال هو العدد ومنهم من قال هو المحبة والغلبة
على ما قررناه في تفصيل مذاهبهم في الارشاد الى عقائد العباد
واما المجوس فلهم تفصيل مذهب في حدوث الكائنات وسبب (ومنهم الثنوية)
امتزاج النور والظلمة وسبب الخلاص لكنهم اتفقوا على نسبة
الخير والصلاح الى النور ونسبة الشر والفساد الى الظلمة
واما المعتزلة القدرية فاثبتوا للقدرة الحادثة تأثيرا
في الايجاد والاحداث من الحركات والسكنات وبعض
الاعتمادات والاعتقادات والنظر والاستدلال والعلم
الحاصل به وبعض الادراكات وهي التي يجد الانسان من
نفسه انها تتوقف على البواعث والدواعي وورد التكليف
بمباشرتها او الكف عنها ووافقنا الفلاسفة على ان جسما ما
او قوة في جسم لا يصلح ان يكون مبدعا لجسم ووافقنا المجوس
على ان الظلمة لا يجوز ان تحدث باحداث النور ووافقنا
المعتزلة على ان القدرة الحادثة لا تصلح لاحداث الاجسام
والالوان والطعوم والروائح وبعض الادراكات والجوع
والموت ولهم اختلاف مذهب في المتولدات وانما اوردنا

هذه المسئلة ورأى حدوث العالم عقيب لان الدليل لما قام على ان الممكن
بذاته من حيث امكانه استند الى الموجد وان الايجاد عبارة
عن افادة الوجود فكل موجود ممكن مستند الى ايجاد الباري (تعالى)
من حيث وجوده والوسائط معدات لا موجدات وهذا
هو مدار المسئلة ولنا في تقرير هذا المعنى كلام مع الفلاسفة
على مقتضى قواعدهم ومع المعتزلة على موجب اعتقادهم (كلام)
اما الكلام على الفلاسفة فنقول كل موجود بغيره ممكن باعتبار
ذاته لو جاز ان يوجد شيئا فاما ان يوجد باعتبار انه
موجود بغيره او باعتبار انه ممكن بذاته او باعتبارهما
جميعا لكن لا يجوز ان يوجد باعتبار انه موجود بغيره الا
بشركة من ذاته اذ لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يخرج وجوده
عن حقيقته وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود والامكان
طبيعة عدمية فلو اثر في الوجود لاثر بشركة العدم وهو
محال وهذا البرهان انما نقلناه عن قولهم في الجسم انه
لا يؤثر في الجسم ايجادا او ابداعا اذ الجسم مركب من مادة وصورة
فلو اثر لاثر بشركة من المادة والمادة لها طبيعة عدمية
فلا يجوز ان يوجد شيئا فالجسم لا يوجد ايضا فامكان الوجود
كالمادة ونفس الوجود كالصورة كما ان الجسم لا يؤثر من حيث صورته
الا بشركة من المادة كذلك الموجود بغيره الممكن باعتبار ذاته
لا يؤثر من حيث وجوده الا بشركة من امكان الوجود فلا موجد
على الحقيقة الا موجود واجب الوجود بذاته من كل وجه
لا يشوبه امكان ولا عدم من وجه والوسائط ان اثبت

فانها معدات لا موجدات فان قيل الممكن باعتبار ذاته
انما يوجب غيره او يوجد باعتبار وجوبه بغيره وحين لاحظنا
جانب الوجود انقطع نظرنا عن الامكان والعدم فان الامكان
قد زال بثبوته الوجود وحصل الوجوب بدل الامكان
فلا التفات الى الامكان اصلا فلم يؤثر بشركة الامكان
والجواب قلنا اذا كان الوجود من حيث هو وجود مؤثرا
من غير ملاحظة الى وجه الامكان والجواز فليؤثر وجود
كل موجود حتى لا يكون العقل بالايجاب اولى من النفس و
الجسم وحتى يكون الجسم مؤثرا في الجسم باعتبار صورته لا من
حيث مادته فان الوجود من حيث هو وجود لا اختلاف
وانما الاختلاف في كل موجود انما يرجع الى الفواصل ٥
فان قيل العقل الاول انما يوجب شيئا آخر بسبب اعتبارات
في ذاته فهو من حيث وجوده بواجب الوجود يوجب عقلا
او نفسا ومن حيث انه ممكن بذاته يوجب جسما هو صورة
ومادة فقولكم ان جهة الامكان غير ملتفت اليها اصلا باطل قالوا م
فان جهة الوجوب تناسب وجود العقل والنفس وجهة
الامكان تناسب وجود المادة والصورة وانما حملنا على
اثبات هذا الايجاب ان الواحد لا يجوز ان يصدر عنه الا
واحد فانه لو صدر عنه اثنان لكان عن جهتين مختلفتين
ولو ثبتت اولهم جهتين لتكثرت ذاته وقد دل البرهان على
ان واجب الوجود لا يجوز ان يتكثر والجواب قلنا لو كان العقل لا يجوز
انما اوجب عقلا ونفسا باعتبار انه واجب بغيره لاوجب

الجسم جسما او نفسا باعتبار انه واجب بغيره فان قضية
الوجوب بالغير لا يختلف الا ان يكون احدهما بغير واسطة
والثاني بواسطة ولا من حيث ان الجسم ذو مادة لا يمتنع
عليه الايجاد من حيث انه واجب بغيره كما ان العقل
من حيث انه ذو امكان في ذاته لم يمتنع عليه الايجاب
والايجاد من حيث انه واجب بغيره فقولوا ان الجسم
يجوز ان يوجب جسما او قوة في جسم يجوز ان توجب جسما
او صورة الجسمية يجوز ان توجب جسما وهذا مستحيل
بالاتفاق ثم نقول ههنا مقتضيات اربعة عقل ونفس
وفلك ومادة وهي جواهر مختلفة متباينة بالحقايق هو جسم مركب من صورة م
تستدعي مقتضيات اربعة مختلفة بالحقايق ايضا
فعليكم ان تثبتوا في المعلول الاول هذه الحقايق بحيث
يناسب كل واحد واحد والا فيلزم ان يصدر عن شيء واحد واحد م
اشياء وذلك محال عندكم وعليكم ايضا ان تبينوا ان تلك
الاعتبارات المقتضية لا ترجع الى اضافات وسلوب فان
كثرة الاضافات والسلوب وان كانت توجب كثرة
في الذات الا انها لا توجب اشياء فان ذات واجب
الوجود واحدة من كل وجه الا انها تتكثر بالاضافات
والسلوب والصفات الاضافية والسلبية لا توجب
اشياء متعددة اذ لو اوجبت لا ضيف الى واجب الوجود
جميع الموجودات لا اضافة واحدة من غير وسائط وذلك
محال عندكم فهم بين امرين متناقضين اما ان تثبتوا في

المعلول الاول صفات ايجابية مختلفة الحقايق فقد ناقضوا
مذهبهم حيث قالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان قالوا
هذه الصفات التي تثبت له اضافية او سلبية لزمهم ان
يثبتوا مقتضيات متعددة لواجب الوجود وذلك ايضا
مخالف مذهبهم وهذا الالزام لا محيص لهم عنه ثم نفصل القول بعد الزام
الاجمال فنقول اذا كان المقتضى مفصلا معلوما مختلف الانواع
يجب ان يكون المقتضي ايضا مفصلا معلوما مختلف الحقايق وما
اثبتم الا امرين احدهما كونه واجبا بغيره والثاني كونه جايزا
بذاته وكونه واجبا بغيره اوجب عقلا ونفسا وكونه
نفسا ممكنا بذاته اوجب صورة ومادة فقد اثبتم صدور
موجودين جوهرين قائمين بذاتهما من وجه واحد وذلك ايضا
يناقض مذهبهم وان اراد من ... منهم ان يعتذر عن هذين يتعين ط
الالزامين قال ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد كما ذكرنا الا
ان العقل الاول انما تكثر باعتبار ذاته لا مستفاد من غيره من حيث انه
ان الامكان له من ذاته لا من غيره والوجود له من غيره
لا من ذاته فلم يستفد الكثرة من واجب الوجوب لعمري
لما حصل العقل حصلت له اعتبارات اربعة احدها كونه
واجبا بغيره والثاني كونه عقلا والثالث كونه واحدا
في ذاته والرابع كونه ممكنا في ذاته فاوجب من حيث
هو عقل عقلا ومن حيث هو موجود بواجب الوجود
نفسا ومن حيث هو واحد صورة ومن حيث هو ممكن
مادة وهذه الاعتبارات مختلفة الحقايق او حيث
جواهر مختلفة الانواع انظروا بعين الاعتبار الى هذا

الاعتذار هل هو الا تحكم محض لم يقم عليه دليل عقلي ولا شاهد
حسي بل هو اقل رتبة من طرد الفقهاء اراد وابناء اشرف
الموجودات كمالا على اعتبارات كلها ترجع الى عبارات
فنطالبهم اولا بصحة هذه المناسبات ولا يجدون الى اثباتها
سبيلا ثم نقول كونه واجب الوجود بغيره امر اضافي
فمن لا محالة لان كون واجب الوجود مبدأ او علة او موجبا
او مبدعا امر اضافي لا تتكثر به الذات فاذا كان الايجاب
اضافة فيكون بين الموجِب والموجَب اضافة لا محالة
والامر الاضافي قد يتكثر ويتعدد ولا يتكثر به الذات
فلو صلح ان يكون موجبا في العقل الاول لعقل اخر فهلا
كثرت الاضافات في حق واجب الوجود حتى يتحقق
له نسبة ايجاب الى موجَب موجَب فيتكثر النسب
الاضافية ولا يتكثر بها الذات وهذا كما تقررونه
في العقل الفعال الذي هو واهب الصور على العالم
الجسماني فانه ما من صورة تحدث في العالم الا وهي
من فيضه وسيبه ثم تختلف الصور لاختلاف الانواع
والاصناف الى ما لا يتناهى ولا تختلف الصفات في
الفائض بل هو على نعت واحد والصور تختلف وتتكثر
بحسب القوابل والحوامل ولو اختلفت النسب فانما هي
اضافات لا صفات حقيقية كذلك يجب ان يقال في واجب
الوجود بذاته انه ينتسب اليه الكل بنسبة واحدة من حيث
بلغ وجود ما المكن ثم الاختلاف يحصل في القوابل فتكون

الاضافات والسلوب كثيرة وبتعدد الموجبات بحسب تلك
ولا يوجب ذلك كثرة في الذات كما قالوا في المعلول الاول
ونقول كون العقل الاول عقلا امرا سلبي ظ عندكم لان معنى
كونه عقلا انه مجرد عن المادة والتجرد عن المادة سلب المادة
ونفيها والنفي كيف يناسب وجود جوهر عقلي كيف وهو
عقل والسلوب كثيرة فهلا اوجب لكل سلب جوهرا عقليا
فانه كما تسلب عنه المادة تسلب عنه الصورة اعني الصورة
الجسمية وتسلب عنه الكيفية والكمية والوضع والحيز
والمكان والزمان ولم يجب ان يقال يلزم عنه بكل سلب
جوهر عقلي ومثل هذه السلوب قد يتحقق في حق واجب
الوجود ايضا ولا يوجب كل سلب جوهرا عقليا وان
سلم ذلك حصل غرضنا من اضافة الكل اليه ثم نقول
لم صار كونه واجب الوجود بغيره اولى بايجاب نفس من عليكم
كونه مجردا عن المادة ولو عكس الامر فجعل ما ذكرتموه من
الوجوب بالغير موجبا للعقل وما ذكرتموه من التجرد
عن المادة موجبا للنفس اي محال كان يلزم منه اي ام
خلل كان يحصل وهل هذا الا تحكم بارد مبني على تقليد مبني
او تقليد مستند الى تحكم ونقول عددتم اعتبارات
اربعة وقضيتم بوحدة العقل في ذاته وقلتم ان الواحد
توجب نفسا او جسما فبينوا ما هو المستفاد من الباري
وما هو له من ذاته فان الذي له من ذاته ليس الا الامكان
الوجود وبقيت اعتبارات ثلثة فان كانت مستفادة
من الاول استدعت ثلث مقتضيات وواجب

الوجود واحد من كل وجه وان كانت مستفادة من ذاته
له لذاته اي من لوازم ذاته فقد بطل قولهم ان الذي له من
ذاته هو الامكان فقط ثم الامكان لا يناسب الا المادة فحسب
لان طبيعة المادة طبيعة عدمية لها استعداد قبول
الصورة والامكان طبيعة عدمية ايضا لها استعداد قبول
الوجود فبقيت الصورة لا موجب لها ومما يقضى منه العجب
ان الجسم الذي هو مركب من جوهرين مختلفين مادة وصورة
لا يجوز ان يوجب جسما مثله وشي ما له وجود بغيره وامكان
بذاته يوجب جواهر عقلية حقيقية مختلفة بالنوع لا
يجوز ان يشترك في مادة مع ان الامكان ليس يتحقق له وجود
الا في الذهن والمادة يتحقق لها وجود في الخارج فعرف
بهذه الاعتراضات ان الواسطة التي اوجبوا وجودها حتى يوجب
للموجودات لا يحتاج اليها ثم نقول من اين اثبتم اربع اعتبارات
في الصادر الاول صدرت عنه اربعة جواهر فما قولكم في
الصادر الثاني والثالث افيصدر عن كل واحد على مثال ما صدر من
الاول او يتغير الترتيب فان كان على مثال الاول فيجب
ان يصدر عن كل واحد من الاربعة اربعة جواهر فيتضاعف
الاعداد اربعة في اربعة وذلك على خلاف الوجود او يصدر
عن العقل الثاني اربعة اخرى فما الموجب للوقوف على تسعة
من العقول وتسعة من النفوس وتسعة من الافلاك
واربعة من العناصر فهلا زاد الى حال ما لا يتناهى او هلا
زاد بعدد معلوم او هلا نقص فهل لا انتهى الى عدد

معلوم ثم الوقوف عليه لا يتحكم محض ثم ما الموجب حتى يتغير — تحريكا
التأثير من السماوي المتركب تركيبا لا ينحل قط المتحرك على
الاستدارة لا يسكن قط الى العناصر والمركبات تركيبا لا يدوم
قط ولا يثبت على حال قط المتحركة تحركا على الاستقامة
ثم الانتهاء الى النفوس الانسانية والوقوف عليها اخيرا
واما الموجب لتقدير النجوم والشمس والقمر باقدارها المعلومة
حتى صار منها ما هو اكبر ومنها ما هو اصغر وما الموجب
لتعيين القطبين بالموضع المعلوم مع ان الكل كرة واحدة
وليس بعض الاجزاء بتعيين القطب فيه اولى من البعض فان
كنتم شرعتم في طلب العلة لكل شي وادعيتم ان كمال نفس
الانسان في ان يتجلى لها حقائق الموجودات وتصرفتم بالفكر
العقلي في الهيئات وكيفية الابداع فافيدونا اجوبة — خ الالهيات
هذه الاسولة واذا رأينا انحصاركم وتحيركم ورأينا الوجود
على خلاف الترتيب الذي وضعتم ولم تستمر قاعدتكم
على ما مهدتم فقد عرف بطلان مذهبكم من كل وجه وعلم
بالضرورة استناد الموجودات الى صانع عالم قادر مختار
ابتدع الخلق بقدرته ابداعا واخترعهم على مشيئته اختراعا
ثم سلكهم في طريق ارادته على سبيل محبته لا يملكون تأخرا — وبعثهم
عما قدمهم اليه ولا يستطيعون تقدما الى ما اخرهم عنه
وهذا القدر يكفي في هذه المسئلة من الرد على الفلاسفة
المتفقين على رأي ارسطاليس وسنرد على الباقين عند
تعقيبنا آراء المقالات ٥ واما المجوس فمذهبهم يدور
الكفار بابه صح

على قاعدتين احديهما ذكر سبب امتزاج النور بالظلمة
والثانية ذكر سبب خلاص النور من الظلمة والاولى هي المبدأ
والثانية هي المعاد وذلك انه لما لزم عليهم ان النور اذا كان
ضد الظلمة جوهرا وطبعا وفعلا وحيزا وهما متنافران
ذاتا وطبيعة كيف امتزجا وما الموجب لاجتماعهما حتى حصل
الامتزاج وحصل بحصول الامتزاج ظهور هذا العالم ثم هل
يبقى هذا الامتزاج ابد الدهر ويلزم عليهم كون اجزاء
النور معذبة ابد الابدين او يتخلص يوما فما الموجب
للخلاص فصار مدار المسئلة معهم تقرير هذين الركنين فقالت
طائفة منهم ان النور فكر في نفسه فكرة ردية فحدث منه
عكس صح — الظلام متشبثا ببعض اجزاء النور وهذا قول من قال
محضا صح — بحدوث الظلام فيقال لهم اذا كان النور خيرا لا شر فيه
بوجه ما فما الموجب لحدوث الفكرة الردية فان
حدثت بنفسها فهلا حدث الظلام بنفسه من غير
ان ينسب اليه وان حدث بالنور فالنور كيف احدث
اصل الشر ومنبع الفساد فانه ان كان كل فساد في العالم
انما نسب الى الظلام والظلام انتسب الى الفكرة كانت
الفكرة مبدأ الشر والفساد ومن العجب انهم احترزوا
حتى لم ينسبوا امتزاجها الى النور في الحوادث فلزمهم
ان ينسبوا كل الشر واصل الفساد اليه ومن قال بتقدم
شيئين صح — الظلام فالرد عليه ان العقل يقضي ضرورة ان جهتين

متنافرين غاية التنافر طبعا لا يمتزجان الا بقاسر فانهما
لو امتزجا بذاتيهما بطل تنافرهما بذاتيهما وما متنافران لذاتيهما لا
يجوز ان يجتمعا ذاتا فالذات الواحدة لا توجب اجتماعا
وافتراقا وذلك يقتضي ان لا يحصل وجود ما حصل فهو خلف
ونقول ايضا الظلام لا يخلو اما ان يكون موجودا حقيقة او لم
يكن فان كان وجوده وجودا حقيقيا فقد ساوى النور
في الوجود وبطل الامتياز عنه من كل وجه وكذلك ان
ساواه في القدم والوحدة ثم الوجود من حيث هو وجود خير
لا محالة فلم يكن الظلام شرا وان لم يكن موجودا فما ليس بموجود
حقيقة كيف يكون قديما وكيف يساوي ضده وكيف
يحصل منه امتزاج وكيف يحصل من امتزاجه وجود
العالم ونقول ايضا عندكم وجود خير من شر ووجود شر
من خير لا يتصور ومن قال بحدوث الظلام فقد لزمه
حدوث شر من خير ثم حدوث العالم من الامتزاج وذلك
حدوث خير من شر ومن قال بقدمه فقد لزمه حصول العالم
من الامتزاج والامتزاج ان كان خيرا فهو حصول خير من
شر من خير ثم لو كان الامتزاج خيرا وجب ان يكون الخلاص
شرا لانه ضده ولو كان شرا فالخلاص خير على اي وجه
قدر فلا بد من حصول خير من شر وحصول شر من خير
ونقول ايضا العقل بالضرورة يقضي بان امتزاج جوهرين
بسيطين لا يقتضي الا طبيعة واحدة ونحن نرى مختلفات
في العالم اختلافا في النوع والشخص والحقيقة والصورة

همام

محضا

وان كان شرا فهو حصول شر من خير

على طبايع مختلفة واعراض متضادة وهذه المختلفات يستحيل
ان يحصل من امتزاج امرين بسيطين فقط فانهما لا يوجبان امورا
على خلاف ذاتيهما ولا يوجدان ان كانا على ضد طبيعتهما فقد بطل
قولكم ان الكون والكائنات حصلت من الامتزاج فلا بد من استنادهما
الى فاطر حكيم قدير عليم واما الكلام على المعتزلة فنذكر اولا طريق
اهل السنة في استناد الكائنات الى الله تعالى خلقا وابداعا
ولهم طريقان في ذلك احدهما قولهم ان الافعال المحكمة دالة
على علم مخترعها اذ الاتقان والاحكام من آثار العلم لا محالة
واذا كان الفعل صادرا من فاعل متقن فيجب ان يكون من آثار
علم ذلك الفاعل ومن المعلوم ان علم العبد لم يتعلق قط بافعاله
من كل وجه بل لو علمه علمه من وجه دون وجه علم جملة لا علم
تفصيل فوجوه الاحكام في الفعل لم يدل على علمه وليست
من آثار علمه فتعين ان الفاعل غيره وهو الذي احاط به علما
من كل وجه وهذه الطريقة هي التي اعتمدها الشيخ ابو الحسن
الاشعري رضي الله عنه واوردها في كتبه وفرضها في الغافل
اذا صدر منه فعل والحق ان الدليل ليس مختصا بالغافل فان
الغافل كما لم يحط علما بالفعل من كل وجه كذلك العالم لم يحط به
علما من كل وجه والفاعل الخالق يجب ان يكون محيطا بالفعل
من كل وجه اذ الاحكام انما يثبت فيه من آثار علمه لا من آثار
علم غيره ويدل على علمه لا على علم غيره فكما يستحيل ايجاد الفعل
واختراعه على جهل وغفلة بالمخلوق المخترع من كل وجه كذلك
يستحيل ايجاده على غفلة من وجه قال الله تعالى الا يعلم

من خلق وهو اللطيف الخبير فان قيل هذا الدليل لا يصلح
لاثبات استحالة حدوث الفعل بالقدرة الحادثة فان احاطة
علم العبد بالفعل من كل وجه غير مستحيل وان لم يتفق في
الصورة المذكورة وقوعا لا وجوبا ولو قدر تعلق العلم الحادث
بالفعل من كل وجه وجب ان يجوز واحصول الفعل بالقدرة
الحادثة من كل وجه لان الاحكام والاتقان فيه يدل على علم
الفاعل ومع ذلك لم يجر على اصلكم فكذا ان الاستدلال بانتفاء
العلم من كل وجه باطل وايضا فان القدر الذي تعلق العلم
به وجب ان يكون مخلوقا للعبد وعندنا العلم بالفعل من كل
وجه ليس بشرط بل العلم باصل وجوده شرط كونه فاعلا
وهو لم يعدم ذلك والجواب انا ما انتجنا بهذا الدليل
لبيان استحالة حدوث الفعل بالقدرة الحادثة بل لنفي
كون العبد خالقا لافعاله التي يثاب ويعاقب عليها
اذ لو كان خالقا لدل الاحكام في فعله على علمه لكن
لم يدل فلم يكن خالقا ولانه لو كان خالقا لكان عالما
بخلقه من كل وجه لكنه ليس بعالم به من كل وجه فليس
بخالق هذا وجه دلالة هذا النمط فلا يلزمنا تقدير
الاحاطة به من كل وجه فان انتفاء العلم اذا دل على انتفاء
الخالقية لم يلزم ان يدل وجود العلم على ثبوت الخالقية
بل هو عكس الدليل والدليل لا ينعكس ولو [illegible] البيان تصلبنا
الاستحالة صغنا الدليل صياغة اخرى فقلنا لو كان
الفعل منتسبا الى العبد ابداعا لوجب ان يكون في حال
ابداعه عالما بجميع احواله ويستحيل من العبد الاحاطة

بجميع وجوه الفعل في حالة واحدة لامرين احدهما ان العلم
الحادث الواحد لا يتعلق بمعلومين في حالة واحدة وذلك
لجواز طريان الجهل على العالم باحد الوجهين فيودي الى ان
يكون عالما جاهلا بمعلوم واحد في حالة واحدة او يكون
علمه علما من وجه جهلا من وجه والثاني ان وجوه المعلومات
في الفعل ينقسم الى ما يعلم ضرورة والى ما يعلم نظرا فيحتاج
حالة الايجاد في تحصيل ذلك العلم الى نظر وهو اكتساب
ثان ثم ربما يحتاج الى معرفة الضروري والنظري من وجوه
الاكتساب فيودي الى التسلسل حتى لا يصل الى ايجاد الفعل
المطلوب وعن هذا المعنى صار كثير من عقلاء الفلاسفة انه
الى الايجاد لن يحصل الا بالعلم حتى لو تصور من الانسان العلم
بوجوه الفعل كليا او جزويا او محلا ومكانا وزمانا وعددا
وشكلا وعرضا وكمالا لتصور منه الايجاد والابداع
وعن هذا صاروا الى ان علم الباري سبحانه وتعالى بذاته
هو المبدأ لوجود العقل الاول وفرقوا بين العلم الفعلي والعلم
الانفعالي وانما يحتاج الانسان الى القدرة والارادة والداعي
والادوات والالات لان علمه لن يتصور ان يكون علما فعليا
بل علومه كلها انفعاليه ولذلك اتفق المتكلمون باسرهم المتكلمون
على ان العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يكسبه
صفة ولا يكتسب عنه صفة وهذا هو سر هذه الطريقة
ونهايتها اما الطريق الثاني في بيان استحالة كون
لهم

فانهم قالوا القدرة الحادثة للايجاد لصلحت

القدرة الحادثة صالحة للايجاد فنقول لو صلحت لايجاد كل موجود
من الجواهر والاعراض وذلك لان الوجود قضية واحدة تشمل
الموجودات وهو من حيث انه وجود لا يختلف فليس يفضل
الجوهر العرض في الوجود من حيث هو انه وجود بل من وجه آخر
وهو القيام بالنفس والحجمية والتحيز والاستغناء عن المحل وعند
الخصم هذه كلها صفات تابعة للحدوث وليست من آثار
القدرة واما الشيئية والعينية والجوهرية والعرضية
فهي اسماء اجناس عنده ثابتة في العدم وليست ايضا من آثار
القدرة فلم يبق من الصفات وجه لتعلق القدرة الا الوجود
وهو لا يختلف في الموجودات وجهة الصلاحية ايضا في القدرة ايضا
جهة واحدة فلو صلحت لايجاد موجود ما لصلحت لايجاد
كل موجود لكنها لا تصلح لايجاد بعض الموجودات من الجواهر
واكثر الاعراض فلم تصلح لايجاد موجود ما ومما يوضحه ان
الصلاحية لو اختلفت بالنسبة الى موجود وموجود لاختلفت
بالاضافة بالنسبة الى قدرة وقدرة حتى يقال تصلح قدرة
زيد لحركة ولا تصلح قدرة عمرو لمثل ذلك بل عند الخصم لما شملت
الحقيقة جميع قدر البشر استوت كلها في الصلاحية كذلك
شملت حقيقة الوجود جميع الموجودات فيجب ان تستوي
في قبول اثر الصلاحية بل يمكن ان يقال ان الصلاحية ليست
تابعة لحقيقة القدرة بل هي مختلفة بالنسب ولهذا
صلحت للايجاد عندهم ولم تصلح للاعادة والاعادة ايجاد
ثاني وصلحت لتحصيل العلم ولم تصلح للغفلة عن ذلك

العلم ومما يوضحه ان صلاحية القدرة لم تخل من احد امرين اما ان
تثبت عموما فيجب الا تختلف بالنسبة الى موجود دون موجود
كما بينا واما ان تثبت خصوصا ولا دليل على التخصيص ببعض
الموجودات دون البعض سوى جريان العادات بالا
فعال المنسوبة الى العباد وسنبين ذلك على اي وجه
تثبت وبالجملة فليس يصلح ذلك دليلا على حصر صلاحية القدرة
فيها دون ساير الموجودات تجوزا وامكانا فان قيل
انتم اوجبتم تعلق القدرة الحادثة ببعض الموجودات دون
البعض وسميتم نفس التعلق كسبا بما ذكرتموه في التعلق والكسب
من التخصيص فهو جوابنا في الايجاد والتخصيص ومن العجب
انكم تنكرون اثبات تاثير القدرة الحادثة وتثبتون التعلق
فهلا جوزتم عموم التعلق حتى يتعلق بكل موجود قديم او حادث
جوهر او عرض فاذا خصصتم التعلق مع نفي التاثير فلا تستبعدوا
منا تخصيص التعلق مع اثبات التاثير الجواب
قلنا نحن اثبتنا القدرة الحادثة وتعلقها بالمقدور ولم نثبت عموم
التعلق ولا يلزمنا ذلك اذا لم نعين جهة التاثير في الوجود
والحدوث وانتم عينتم جهة التاثير بالوجود والوجود من
حيث هو وجود قضية عامة فلزمكم عموم التعلق والتاثير
في كل موجود واستحال على اصلكم حصر صلاحية القدرة في بعض
الموجودات دون البعض ولم يثبت شيخنا ابو الحسن للقدرة
الحادثة صلاحية اصلا لا لجهة الوجود ولا لصفة من
صفات الوجود فلم يلزمه التعميم والتخصيص واما القاضي

ابو بكر فقد اثبت لها اثراما كما سنذكره ولكن من اجمع الوجود
عن التاثير فيه فلم يلزمه التعميم قال القاضي الانسان
يحس في نفسه تفرقة ضرورية بين حركتي الضرورة والاختيار
مثل حركة المرتعش وحركة المختار والتفرقة لم ترجع الي
نفس الحركتين من حيث الحركة لانهما حركتان متماثلتان بل
الى زائد على كونهما حركتين وهو كون احديهما مقدورة مرادة
وكون الثانية غير مقدورة ولا مرادة ثم لم تخل الامر عن احد
حالين اما ان يقال تعلقت القدرة باحديهما تعلق العلم من
غير تاثير اصلا فيؤدي ذلك الى نفي التفرقة فان نفي التاثير
كنفي التعلق فيما يرجع الي ذات الحركتين والانسان يجد التفرقة
فيهما وبينهما في امر زائد على وجودهما واحوال وجودهما واما ان
يقال تعلقت القدرة باحديهما تعلق تاثير ثم لم تخل الحال
من احد امرين اما ان يرجع التاثير الى الوجود والحدوث
واما ان يرجع التاثير الى صفة من صفات الوجود والاول
باطل بما ذكرناه انه لو اثر في الوجود لاثر في كل موجود
فتعين ان يرجع التاثير الى صفة اخرى وهي حالة زائدة
على الوجود قال وعند الخصم قادرية البارى سبحانه وتعالى
لم تؤثر الا في حال هو الوجود لانه اثبت في العدم سائر صفات
الاجناس من الشيئية والجوهرية والعرضية والكونية
الى اخر الصفات من الحركات والسكون والسوادية
والبياضية فلم يبق سوى حالة واحدة هي الحدوث فليأخذ هنا
مثله في قدرة العبد فالزمه اصحابه انك اثبت حالة
مجهولة لا ندري ما هي اذ لا اسم لها ولا معنى قال لا بل

الاخرى
بالمعلوم

هي

هي معلومة بالدليل والتقسيم الذي ارشدنا اليه كما بيننا وان
لم يتيسر لي عبارة عنها باسم خاص لم يضر ذلك لسنا اثبتنا
وجوها واعتبارات للفعل الواحد واضفنا كل وجه الي
صفة اثرت فيه مثل الوقوع فانه من اثار القدرة والتخصيص
ببعض الجائزات فانه من اثار الارادة والاحكام فانه من
دلايل العلم وعند الخصم كون الفعل واجبا او ندبا او حلالا او حراما
او حسنا او قبيحا صفات زائدة على وجوده بعضها من اثار الارادة
وكذلك الصفات التابعة للحدوث مثل كون الجوهر متحيزا او قابلا
للعرض فاذا جاز عنده اثبات صفات هي احوال او اعتبارات
زائدة على الوجود لا تعلق بها القادرية وهي معقولة ومفهومة
فكيف يستبعد مني اثبات القدرة الحادثة معقولا ومفهوما
ومن اراد تعيين الوجه الذي سميناه حالا واثبته اثرا وطريقه
ان يجعل الحركة مثلا اسم جنس يشمل انواعا واصنافا والاتم
نوع يتمايز بالعوارض واللوازم فان الحركات تنقسم الي اقسام
فمنها ما هو كتابة ومنها ما هو قول ومنها ما هو صناعة باليد
وينقسم كل صنف منها الى اصناف فكون حركة اليد كتابة وكونها
صناعة متمايزان وهذا التمايز راجع الى حال في احدى الحركتين
تتميز بها عن الثانية مع اشتراكهما في كونها حركة فكذلك الحركة
الضرورية والحركة الاختيارية فتضاف تلك الحالة الى العبد
كسبا وفعلا ويشتق له منها اسم خاص مثل قام وقعد
وقائم وقاعد وكتب وقال وكاتب وقائل ثم اذا اتصل
به امر ونهي على وفاق الامر سمي عبادة وطاعة واذا اتصل

تعقلية
بعضها ذاتية النفعل
اثر
ذلك
تمايز احديهما عن الاخرى بحال

به نهي وقع على خلاف الامر يسمى جريمة ومعصية ويكون ذلك الوجه
هو المكلف به وهو المقابل بالثواب او العقاب كما قال الخصم ان الفعل
يقابل بالثواب او العقاب لا من حيث انه موجود بل من حيث
انه حسن او قبيح والحسن والقبح حالتان زائدتان على كونه فعلا
وكونه موجودا وهو ابعد من العدل والقاضي اقرب فانه اضاف
الى العبد ما لم يقابل بثواب او عقاب وقابل بالثواب والعقاب
ما لم يكن من اثار قدرته والقاضي عين الجهة التي هي يقابل عنه
بالجزاء فاثبتها فعلا للرب وعين الجهة التي من فعل العبد ونسبه
فقابلها بالجزاء وذلك هو العدل ومما يوضح طريقة القاضي
ويبين انه ما خالف الاصحاب تلك المخالفة البعيدة ان الفعل
ذو جهات عقلية واعتبارات ذهنية عامة وخاصة
كالوجود والحدوث والعرضية والكونية وكونه حركة او سكونا
وكون الحركة كتابة او قولا وليس للفعل بذاته شيء من هذه
الوجوه بل هي كلها مستفادة له من الفاعل والذي له بذاته
هو الامكان فقط واما وجوده فمستفاد من موجده على الوجه
الذي هو به وهو اعم الوجوه فاما كونه كتابة او قولا فمستفاد
من كاتبه وقائله وهو اخص الوجوه فيتميز الوجهان تميزا
عقليا لا حسيا ويتغاير المتعلقان تغايرا يسمى احدهما ايجادا
وابداعا وهو نسبة اعم الوجوه الى صفة لها عموم التعلق ويسمى
الثاني كسبا وفعلا وهو نسبة اخص الوجوه الى صفة لها
خصوص التعلق فهو من حيث وجوده يحتاج الى موجد ومن
حيث الكتبة والقول يحتاج الى قائل وكاتب والموجد
لا يتغير ذاته او صفته بوجود الموجد ويشترط كونه
عالما بجميع جهات الفعل والمكتسب يتغير ذاته وصفته

لحصول الكسب ولا يشترط كونه عالما بجميع جهات الفعل وبيان
اخر نقول جلت القدرة الازلية عن ان يكون لها صلاحية مخصوصة
مقصورة على وجوه من الفعل مخصوصة وقصرت القدرة الحادثة
عن ان يكون لها صلاحية عامة شاملة لجميع وجوه الفعل وذلك
ان صلاحية القدرة الحادثة لم تشمل جميع الموجودات بالاتفاق
ولا تصلح لايجاد الجوهر وكل عرض بل هي مقصورة على حركات
مخصوصة والقدرة الحادثة فيها تختلف الصلاحية حتى يمكن ان
تقدر نوعيته في القدرة الحادثة لتنوع الصلاحية فلذلك اقتصرت
على بعض الموجودات دون البعض بخلاف قدرة الباري فان
صلاحيتها واحدة لا تختلف فيجب ان يكون متعلقها واحدا لا يختلف
وذلك هو الوجود فاذا لم يجز ان يضاف اخص الاوصاف الى
الباري سبحانه وتعالى لانه يؤدي الى قصور في الصلاحية كذلك
لا يجوز ان يضاف اعم الاوصاف الى القدرة الحادثة لانه يؤدي
الى الكمال في الصلاحية فلاجل ذلك الكمال مسلوب عن القدرة
الالهية ولا هذا الكمال ثابت للقدرة الحادثة فيمتنع النظر فيه فلا
~~لانه خلاص~~ ولا يجوز ان يضاف الى الموجد ما يضاف الى المكتسب
حتى لا يقال هو الكاتب القائم القاعد القابل ولا يجوز ان
يضاف الى المكتسب ما يضاف الى الموجد حتى لا يقال هو
الموجد ~~حتى لا يقال هو الموجد~~ المبدع الخالق الرازق
وعن هذا كان الجواب المرتضى عن التمييز بين الخلق
والكسب ان الخلق هو الموجود بايجاد الموجد ويلزمه حكم
وشرط اما الحكم فان لا يتغير الموجد بالايجاد فيكسبه صفة

ولا يكتسب عنه صفه واما الشرط فان يكون عالما به من كل
وجه والمكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثه ويلزمه حكم وشرط
اما الحكم فان يتغير المكتسب بالكسب ويكتسبه صفة ولا يكتسب
عنه صفة واما الشرط فان يكون عالما ببعض وجوه الفعل
او نقول يلزمه التغير ولا اشترط العلم به من كل وجه وهذا ابو اسحق
تحقيق ما قاله الاستاذ ان كل فعل وقع على التعاون كان كسبا
للمستعين وحقيقة الكسب من المكتسب هو وقوع الفعل
بقدرته مع تعذر انفراده به وحقيقة الخلق هو وقوع الفعل
بقدرته مع صحة انفراده به وهذا ايضا شرح لما قاله الاستاد الحادثه
ابو بكر ان الكسب هو ان تتعلق القدرة به على وجه ما وان لم تتعلق
به من جميع الوجوه والخلق هو انشاء الغير وايجاده من العدم
فلا فرق بين قولهما وقول القاضي الا ان ما سميناه وجها واعتبارا قولهما
سماه القاضي صفة وحالا ونجا ابو الحسن رحمه الله عليه حيث
لم تثبت للقدرة الحادثة اثرا اصلا غير اعتقاد العبد بتيسير
الفعل عند سلامة الآلات وحدوث الاستطاعة والقدرة
والكل من الله تعالى وغلا امام الحرمين حيث اثبت للقدرة بالايجاد
الحادثة اثرا هو الوجود غير انه لم تثبت للعبد استقلالا بالوجود
ما لم يستند الى سبب آخر حتى تتسلسل الاسباب في سلسلة
الترقي الى البارى سبحانه وتعالى وهو الخالق المبدع المستقل
بابداعه من غير احتياج الى سبب وانما سلك فيه مسلك
الفلاسفة حيث قالوا بتسلسل الاسباب وتاثير الوسايط
الاعلى في القوابل الادنى وانما حمله على تقرير ذلك الاحتراز
عن ركاكة الجبر والجبر على تسلسل الاسباب اذكر ماده التزم

تستعد لصورة خاصه والصور كلها فايضة على المواد من واهب
الصور جبرا حتى الاختيار على المختار من جهته والقدرة على القادر من
جبر وحصول الافعال من العباد عند النظر الى الاسباب جبر
وترتيب الجزا على الافعال جبر وهو كالمرض يحصل عند ضعف
سوء المزاج وكالسلامة تحصل عند اعتدال المزاج وكالعلم يحصل عند
تجريد العقل عن الغفلة وكالصورة تحصل في المرآة عند التصقيل
فالوسايط معدات لا موجدات وما له طبيعة الامكان
في ذاته استحال ان يكون موجدا حقيقة كما بينا
اما شبهة المعتزله فتنحصر في مسلكين احدهما مدارك العقل بلغ
والثاني من مدارك السمع اما الاول فقالوا ان الانسان يحس من
نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف فاذا اراد
الحركه تحرك واذا اراد السكون سكن ومن انكر ذلك فقد جحد
الضرورة فلولا صلاحية القدرة الحادثه لايجاد ما اراد
لما احس من نفسه ذلك قالوا وانتم وافقتمونا على احساس
التفرقه بين حركتي الضرورة والاختيار ولم تخل الحال من احد
امرين اما ان يرجع الى نفس الحركتين من حيث ان احديهما
واقعه بقدرته والثانيه واقعه بقدرة غيره واما ان
يرجع الى صفه في القادر من حيث انه قادر على احديهما غير
قادر على الثانيه واقعه بقدرة غيره واما ان يرجع الى
صفه في القادر من حيث انه قادر اي صفة اخرى تقارن
الوجود وما سميتموه كسبا فغير معقول فان الكسب اما ان يكون
شيا موجودا او لم يكن شيا موجودا فقد سلمتم التاثير في الوجود فان كان شيا فهو

لم يكن موجودا فليس شيئا فلا يا شر واكدوا ما قالوه بقولهم اثبات صفة
وقدرة لا تاثير لها عجز القدرة فان تعلقها بالمقدور كتعلق العلم
بالمعلوم ولانجد للانسان تفرقة بين حركتين في ان احديهما معلومة
والثانية مجهولة والتفرقة بينهما في ان احديهما مقدورة والثانية
غير مقدورة قلنا وقوع الفعل على حسب الدواعي ممنوع
بل هو نفس المتنازع فيه ودعوى الضرورة فيه غير مستقيم
لمخالفتنا اياكم في ذلك ولانتقاضه طردا وعكسا فان افعال
النايم والساهي والغافل لم تقع على حسب الدواعي وهي منسوبة
الى العباد نسبة الايجاد عندكم وكثير من الاعراض وقع على
حسب الدواعي وهي غير منسوبة الى العباد نسبة الايجاد
بالاتفاق كالالوان التي تحصل بالصبغ والطعوم التي تحصل
بالمزج والحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة تقريب
الاجرام بعضها من بعض والشبع عند الطعام والري عند الشرب
والفهم عقيب الافهام الى غير ذلك مما اجرى الله العادة بذلك
فلا دعوى الضرورة صحيحة ولا الدليل مطرد فلا تفزعون
الى ايراد حجة على نفس ما تنازعنا فيه وهو اثبات القدرة
الحادثة في الوجود من حيث هو وجود وما ذكرتموه من
التفرقة بين الحركتين اما الوجدان فمسلم لكن لم قلتم ان احديهما
موجودة بالقدرة الحادثة فانا ادرينا انها راجعة الى احد
امرين اما الى صفة في المحل واما الى حال في الحركة و
فصلنا هما احسن تفصيل وبالجملة الايجاد غير محسوس
ولا يدرك باحساس البعض ضرورة فقد وجدنا للتفرقة بين

يكون كنفي
الجواب
التي تحصل
عنده
الاجزاء
وانتم
تاثيره
في التفرقة

الحركتين والحالتين مرجعا ومردا غير الوجود اليس من اثبت المعدوم
شيا عندكم ما رد التفرقة الى العرضية والكونية والحكمية في انها
بالقدرة الحادثة فانها صفات نفسية ثابتة في العدم ولا الى الاحتياج الى المحل
فانها من الصفات التابعة للحدوث وكذلك نحن نردها الى الوجود
فانها من اثار القدرة الازلية ونردها الى ما انتم تقابلونه بالثواب
والعقاب حتى ينطبق التكليف على المقدور والمقدور على الجزاء
والدواعي والصوارف تتوجه الى تلك الجهة فان الانسان لا يجد
في نفسه الايجاد ويجد داعية القيام والقعود والحركة والسكون
والمدح والذم وهذه هيات تحصل في الافعال وراء الوجود
تتميز عن الوجود بالخصوص والعموم فان شئت سميتها وجوها
واعتبارات وبالجملة لا تنزل في كونها منقولة عن درجة الاختصاص
ببعض الجايزات الذي هو من اثر الارادة والاحكام والاتقان
الذي هو من اثر العلم وكون الصيغة امرا او نهيا ووعدا او وعيدا
بالارادة والسر الذي دعانا الى ذلك عموم تعلق قدرة الباري
او قادرته واستدعا وهما اعم صفات الفعل وخصوص صلاحية
القدرة الحادثة واستدعايها اخص صفات الفعل وخصوصه
فان الفعل كان مقدورا للباري تعالى قبل تعلق القدرة
الحادثة اي هو على حقيقة الامكان صلاحية والقدرة
على حقيقة الايجاد صلاحية ونفس تعلق القدرة الحادثة
لم يخرج الصلاحيتين عن حقيقتهما فيجب ان يبقى على ما كانت
عليه من قبل ثم يضاف الى كل واحد من المتعلقين ما هو
لايق به فالوجود من حيث هو وجود لا ما خير محض واما الاخير فيه
ولا انه ينتسب الى الباري سبحانه وتعالى ايجادا وابداعا وخلقا

داعية
اجزا الالوان شئت سميتها

والكسب المنقسم الى الخير والشر ينتسب الى العبد فعلاً واكتساباً
وليس ذلك مخلوقا بين خالقين بل مقدوراً بين قادرين من
جهتين مختلفتين او مقدوراً بين متمايزين لما يضاف الى القادرين
ما يضاف الى الثاني ثم نقول نحن نعكس الدليل عليكم فنستدل
على ان الحركات ليست مخلوقة للعباد بوقوع اكثر ما وقع على (اكثرها على)
خلاف الدواعي والمقصود فان الانسان اذا اراد تحريك يده في
جهة مخصوصة على حد مضبوط عنده مثل تحريك اصبعه على
خط مستقيم لم يتصور ذلك من غير انحراف عن الجهة المخصوصة
وكذلك لو رمى سهما وقصد ان يصيب فاخطأ او رمى حجراً فاصاب
موضعا واراد ان يصيب في الرمي ثانيا لم يتأت له ذلك ويستمر (الاستداد صح)
ذلك في جميع الصناعات المبنية على الاسباب فان الاستبداد
والانحراف فيها مرتب على حركات اليد والانسان قاصر
القدرة عن تسديدها على حسب الداعية فاذا وجدنا الدواعي
ولم نجد التأتي او وجدنا التأتي ولم نجد الدواعي علمنا ان اختلاف
الاحوال والحركات دالة على مصدر آخر سوى دواعي الانسان
وصوارفه ومما يوضحه ان القدرة على الشيء قدرة على مثله
وعلى ضده عند الخصم فلو كانت الحركة الاولى تحدث بايجاده
باحداثه لكان قادرا على مثلها او على ضدها مثل ما قدر على
الاولى ولما كانت الحركات تختلف اصلا عند اجتماع (وانتفاع الدواعي صح)
الدواعي المسلك الثاني لهم في اثبات الفعل للعبد
اعتمادا قولهم التكليف متوجه على العبد بافعل ولا تفعل
ولا يخلو الحال من احد امرين اما ان لا يتحقق من العبد فعل
اصلا فيكون التكليف سفها من المكلف ومع كونه

فيكون التقدير افعل وانت لا تفعل ثم ان فعلت او لم تفعل فيكون لك الثواب والعقاب صح صح

سفها يكون متناقضا فان تقديره افعل يا من لا تفعل وايضا فان
التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا ممكنا من المطلوب منه
واذا لم يتصور منه فعل بطل الطلب وايضا فان الوعد والوعيد
مقرونان بالتكليف والجزاء مقدران على الفعل والترك فلو لم يحصل
من العبد فعل ولم يتصور ذلك والوعيد وتعطل الثواب (بطل الوعد صح)
والعقاب على ما لم يفعل وهذا خروج عن قضايا الحس فضلا
عن قضايا المعقول حتى لا يبقى فرق بين خطاب الانسان العاقل
وبين خطاب الجماد ولا فصل بين امر التسخير والتعجيز وبين امر
التكليف والطلب قالوا ودع التكليف الشرعي اليس المتعارف
منا والمعهود بيننا مخاطبة بعضنا بعضا بالامر والنهي واحالة
الخير والشر على المختار وطلب الفعل الحسن والتحذير عن الفعل
القبيح ثم ترتيب المجازاة على ذلك ومن انكر ذلك فقد خرج
عن حد العقل خروج عناد فلا يناظر الا بالفعل مناظرة السوفسطائية
فليشتم وليلطم فان غضب بالشتم وتألم باللطم وتحرك للدفع في
المقابلة فقد اعترف بانه رأى من المقابل شيئا او فعلا ما والا فما له (بالله)
غضب منه واحال الفعل عليه ومن تصدى للمقابلة فقد اعترف
بانه رأى من المقابل فعلا يوجب الجزاء والمكافاة الجواب
عن ذلك من وجهين احدهما الالزامات على موجب مذهبهم
والثاني التحقيق على موجب مذهبنا اما الاول فنقول عينوا لنا
ما المكلف به وما المطلوب بالتكليف فان اجمال القول بان
التكليف متوجه على العبد ليس يغني في تقرير اثر القدرة الحادثة
وتعيينه فان قلتم المطلوب والمكلف به هو الوجود من
حيث هو وجود فذلك محل التنازع وكيف يكون الوجود
المتنازع

هو المطلوب والوجود من حيث هو وجود لا اختلاف في كونه
قبحا او حسنا ومنهيا عنه ومامورا به ومن المعلوم ان المطلوب
بالتكليف تختلف اجهته فمنه ما هو واجب فعله ويثاب عليه ويمدح
به ومنه ما هو واجب تركه ويعاقب على فعله ويذم عليه فان
قلتم ان المكلف به متوجه الوجود وبه يستحق المدح والذم عليه ما هو جهة
فهو مسلم فذلك الوجه ليس غير مندرج تحت القدرة عندكم بل هو
صفة تابعة للحدوث فما هو مكلف به حقيقة لم يندرج تحت القدرة
عندكم وما اندرج لم يكن مكلفا به فسقط الاحتجاج بالتكليف فان قيل بها
المقدور هو وجود الفعل الا انه يلزم منه ذلك المكلف به المقصود
بالخطاب قلنا لا يغنيكم هذا الجواب فان التكليف لو كان
مشعرا بتاثير القدرة في الوجود كان المكلف به هو الوجود من
حيث هو وجود لا غير ولكان يقدر بالخطاب اوجد الحركة التي
اذا وجدت يتبعها كونها حسنة عبادة وصلوة وقربة فما
هو مقصود بالخطاب غير موجود بايجاده فيعود الالزام عكسا
عليكم افعل بان لا تفعل فليت شعري اي فرق بين مكلف
به لا يندرج تحت قدرة المكلف ولا يندرج تحت قدرة غيره
وبين مكلف به لا يلبست القضيتان لو عرضنا على محك العقل
كانت الاولى اشبه بالجبر فهم قدرية من حيث اضافوا
الحدوث والوجود الى قدرة العبيد احداثا وايجادا وخلقا
وهم جبرية من حيث لم يضيفوا الجهة التي كلف بها العبد وفعلا
الى قدرته اكتسابا كما قيل اعور باي عينيه شاء ثم يلزمهم
الاعراض التي اتفقوا على انها حاصلة بايجاد الباري سبحانه
وتعالى وقد ورد الخطاب بتحصيلها او تركها وتوجه الثواب
والعقاب عليها وهي ايضا مما تعارفه الناس وتداولوه
مثل الالوان والطعوم واستعمال الادوية والسموم والجراحات

[illegible]

المزهقة للروح والفهم عقيب الافهام والشبع عند الطعام
الى غير ذلك فان هذه كلها حاصلة بايجاد الباري وقد ورد الخطاب
بتحصيلها عقيب اسباب باشرها العبد ووجه الالزام ان الخطاب
انما يتوجه بتحصيل اعيانها مقصودا ولذلك يعاقب على فقدها ويمدح
على فقده ومن المعلوم ان من استاجر صباغا ليبيض ثوبه فسوده
غرم ومن قتل الانسان بالسم استوجب القود ومن احرق ثوب
انسان او غرق سفينة او فتح بثقا حتى هلك زرع او خرب دار عوتب
على ذلك ونهي وغرم فمورد التكليف غير مندرج تحت القدرة
وما اندرج تحت القدرة غير مورد للتكليف والجواب
عن السؤال من حيث التحقيق انا قد بينا وجه الاثر الحاصل بالقدرة الحادثة
وهو وجه او حال للفعل مثل ما اثبتموه للقادرية الازلية فخذوا من العبد
ما يشابه فعل الخالق عندكم ولننظر الى الخطاب بافعل لا تفعل
لخوطب او جد لا بوجد ام خوطب اعبد الله واشكر واحمده الجبار
اخص وصف للفعل صار عبادة بالامر وذلك الوجه حاصل بتحصيل بالامر
العبد مضافا الى قدرته وما نظركم اضافة اخرى تعتقدها وهي
مثل ما اعتقد يوم تابعا فالوجود عندنا كالتابع عندكم او كالذات
الذي كان ثابتا في العدم والفرق بينهما انا جعلنا الوجود متبوعا واصلا
وقلتم هو عبارة عن الذات والعين وجميع ما يلزمه الصفات من جهة
واضفنا الى الباري تعالى واضفنا الى العبد ما لا يجوز اضافته الى الله
تعالى حيث لا يقال اطاع وعصى وصام وصلى وباع واشترى
وقام ومشى فلا تتغير صفاته بافعاله ولا يعزب عنه ذرة من من علمه
خلقه بخلاف ما يضاف الى العبد فانه يشتق له وصف واسم من كل
فعل باشره ويتغير ذاته وصفاته بافعاله ولا يحيط علما بوجوه بجميع وجوهه
اكتسابه واعماله وهذا هو معنى ما قاله الاستاذ ابو اسحق ان العبد

الاستغراق
فاعل معين واما على طريقة اي الحسن حيث لم ينسب للقدرة اثر ان
فالجواب عن هذه الالزامات مشكل غير انه اثبت
تمكنا وتأتيا يحسه الانسان من نفسه وذلك يرجع الى سلامة البنية
واعتقاد التيسير بحكم جريان العادة ان العبد مهما هم بفعل وازمع على
امر خلق الله تعالى له قدرة واستطاعة مقرونة بذلك الفعل الذي
حدثه فيه فيتصف به العبد ويخاطب به وذلك هو مورد التكليف
واحساسه بذلك كاحساسه الصفات التابعة للحدوث عندكم وان
لم يكن هي من اثر القدرة الحادثة ومما يوضح الجواب غاية الايضاح
ان التكليف كما ورد بافعل لا تفعل فقد ورد بالاستعانة بالله تعالى
في نفس المكلف به كقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وكقوله
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وسواء كانت الهداية هي نفسها
هي المسؤلة بالدعاء او الثبات عليها هو المسؤل واشكل ان العبد لو كان
مستقلا بانشائها بقدرته مستبدا بالثبات عليه كان مستغنيا
عن هذه الاستعانة ثم الله تعالى يمن على من يشاء من عباده بان
هداهم للايمان وعند الخصم هو محمول على خلق القدرة وهي صالحة للضدين
على السواء وذلك يبطل قضية الامتنان بالهداية قال الله تعالى بل
الله يمن عليكم ان هداكم للايمان وتحقيق ذلك من غير جبر ولا
لا انصاف ان العبد كما يحس من نفسه التمكن من الفعل وتيسر التاتي
يحس من نفسه الافتقار والاحتياج الى معين في كل ما يتصرف
ويتكلفه ويجد من استطاعته فقدان الاستقلال والاستبداد
بالفعل في كل ما ياتي ويذر ويقدم ويوخر من تصرفات فكره
نظرا واستدلالا ومن حركات لسانه قيلا وقالا ومن ترددانه
في بدنه يمينا وشمالا فيحس الاقتدار على النظر ويحس الاقتدار على
العلم بعد حصول النظر فانه لو اراد ان لا يحصل لم يتمكن من ذلك ولو اراد
ان يغفل عن ذلك بعد حصوله لم يتمكن منه ويحس من نفسه

عجزا عن تحريك لسانه بالحروف ولو اراد ان يبدل المخارج ويغير الاصوات
لم يتمكن من ذلك ويحس تحريك يده وانملته ولو اراد تحريك جزء واحد
من غير تحريك الرباطات المتصلة لم يتمكن من ذلك وعند الخصم القدرة
صالحة للاضداد والامثال وهي متشابهة في القادرين والعبد
مستقل بالايجاد والاختراع وليس الى الباري تعالى من هذه الافعال
الا خلق القدرة فحسب والشرائط البنيية من ضعف ما تصور والحق
في المسئلة تسليم التمكن والتاتي والاستطاعة على الفعل على وجه
ينتسب الى العبد وجه من الفعل يليق بصلاحية قدرته واستطاعته
واثبات الافتقار والاحتياج ونفي الاستبداد والاستقلال فيجد في
التكليف موردي الخطاب فعلا واستعانة ويصادف في الجزاء
مقابلة وتفضلا والله اعلم

القاعدة الثالثة

في التوحيد ومنها الرد على الثنوية ستندرج هذه المسئلة سبق
ذكر الوحدانية ومعنى الواحد قال اصحابنا الواحد هو الشي الذي
لا يصح انقسامه اي لا تقبل ذاته القسمة بوجه ما ولا يقبل الشركة
بوجه ما فالباري تعالى واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته
لا شبيه له وواحد في افعاله لا شريك له وقد اقمنا الدلالة
على انفراده بافعاله فيلتقم الدلالة على انفراده بذاته وصفاته
وقالت الفلاسفة واجب الوجود بذاته لا يجوز ان يكون
له اجزاء كمية ولا اجزاء حد قولا ولا اجزاء ذات فعلا ووجودا
وواجب الوجود لن يتصور الا واحدا من كل وجه ولا يتصور ولا
يتحقق موجودان كل واحد منهما واجب بذاته وعن هذا نفوا
الصفات وان اطلقوها عليه فبمعنى آخر كما نذكره وافقهم المعتزلة
على ذلك غير انهم في التفصيل يختلفون وسنفرد لاثبات
الصفات مسئلة ونذكر المذهبين فيها وبهذه المسئلة

مقصورة على استحالة وجود الهين يثبت لكل واحد منهما من خصائص
الالهية ما يثبت للثاني ولست اعرف صاحب مقالة صار الى مثل
هذا المذهب لان الثنوية وان صارت الى اثبات قديمين لم يثبت
لاحدهما ما يثبت للاخر من كل وجه والفلاسفة وان قضوا بكون
العقل والنفس ازليين وقضوا بكون الحركات سرمدية لم يسووا المعلول
خصائص العلة كيف واحدهما علة والثاني معلول والصابئة وان اثبتوا
كون الروحانيين والهياكل الهة مدبرين لهذا العالم وسموها اربابا
والهة فلم يسووا فيها خصائص رب الارباب ورد الله التمانع في القران
مسرود على من يثبت الها من دون الله قال الله تعالى اذا لذهب
كل اله بما خلق ثم عن هذا صار ابو الحسن الى ان اخص وصف الاله
هو القدرة على الاختراع ولا يشاركه فيه غيره ومن اثبت فيه
شركة فقد اثبت الهين وقد دللنا على استحالة وجود
الالهين اذا فرضنا الكلام في جسم وقدرنا من احدهما ارادة
تحريكه ومن الثاني ارادة تسكينه في حالة واحدة لم تخل الحال
من احد امور ثلثة اما ان تنفذ ارادتهما فيؤدي الى اجتماع الحركة
والسكون في محل واحد في حالة واحدة وذلك بين الاستحالة
واما ان لا تنفذ ارادتهما فيؤدي الى عجز وقصور في الهية كل واحد منهما
وخلو المحل عن الضدين وذلك ايضا بين الاستحالة واما ان
تنفذ ارادة احدهما دون الثاني فيصير الثاني مغلوبا على ارادته
ممنوعا عن فعله مضطرا في امتناعه وذلك ينافي الالهية
قال الله تعالى ولعلا بعضهم على بعض وكذلك لو فرضنا في
توارد الاقتدار والارادة على فعل واحد فاما ان يشتركا في نفس
الايجاد وهو قضية واحدة لا تقبل الاشتراك واما ان ينفرد
احدهما بالايجاد فيكون المنفرد هو الاله والثاني يكون مغلوبا
مقهورا وكذلك لو فرضنا في فعلين متباينين حتى يذهب

كل اله بما خلق فيكون استغنا كل واحد منهما عن الثاني افتقارا اليه لان
نفس الاستغنا استعلا وفي الاستعلا الزام قهر وغلبة على الثاني
ولنزد هذا بيانا وشرحا فان التمانع في الفعل اذا اوجب استحالة الهين
فالتمانع في الاستغنا بالذات ادل على استحالة الهين فنقول لو قدرنا
الهين استغنى كل واحد منهما عن صاحبه من كل وجه خرج المستغنى
عنه عن كمال الاستغنا فان المستغني على الاطلاق من يستغنى به
ولا يستغنى عنه فيكون كل واحد منهما مستغنى عنه فيكون مفتقرا
قاصرا عن درجة الاستغنا المطلق فلن يتصور اذا الهان مستغنيان
على الاطلاق والله الغني وانتم الفقرا اشارة الى هذا المعنى ونقول
لو قدرنا الهين فاما ان يكونا مختلفين في الصفات الذاتية او متماثلين
والمختلفان يستحيل ان يكونا الهين لان الصفة الذاتية التي بها يتقدس
الاله عن غيره اذا كانا مختلفين فيها كان الذي يتصف بها الاله والمخالف
ليس باله واما ان يكونا متماثلين في الصفات الذاتية من كل وجه فالمتماثلان
ليس يتميز احدهما عن الثاني بالحقيقة والخاصية فان حقيقتهما واحدة بل يتميز
بلوازم زائدة على الحقيقة مثل المحل او المكان او الزمان وكل ذلك
ينافي الالهية اليس لما كان السوادان متماثلين لم يتميز احدهما عن الثاني
لحقيقة السوادية بل باختلاف المحل او اختلاف الزمان وكذلك الجوهران
فدل ذلك على ان التماثل في الالهية غير متصور بوجه ليس كمثله شيء اشارة الى
هذا المعنى ونقول من المعلوم ان الطريق الى اثبات الصانع هو الدليل
بالافعال اذ الحس لا يشهد عليه والافعال التي شاهدناها دلت عليه
من جهة جواز وجودها وامكانها في ذاتها والجواز قضية واحدة
يدل على الصانع من حيث انها مترددة بين الوجود والعدم فلما ترجح
جانب الوجود اضطررنا الى اثبات مرجح وليس في نفس الجواز وترجحه
ما يدل على مرجحين كل واحد منهما مستقل بالترجيح فانه لو لم يكن مستقلا

بالترجيح لم يكن الها وانما رجح جانب الوجود لانه اراد التخصيص بالوجود
وكما اراد علم انه المرجح فلو قدرنا آخر وشاركه في الترجيح بطل الاستقلال مرجحا له 9
ولم يكن علمه وارادته وقدرته بان يكون هو المرجح اولى بل يكون علمه متعلقا
بترجيح غيره وارادته كذلك واذا تعلق علمه بان يكون غيره هو المرجح
كان محالا ان يكون هو المرجح فان خلاف المعلوم محال الوقوع وكذلك ارادته
يكون تمنيا وتشهيا من غيره حتى يخص لا قصدا او ترجيحا وتخصيصا
من ذاته فقد تطرق النقص الى كل صفة من صفاته بل كان مفتقرا
في جميع ذلك الى غيره والفقر ينافي الالهية وهذه الطريقة بعض طريقة
الاستغنا وهو احسن ما ذكر في هذه المسئلة سوال على دليل التمانع
في صلين مختلفين فان قيل الاختلاف الذي قدرتموه في ارادة
التحريك من احدهما وارادة التسكين من الآخر غير متصور في الارادة
مع العلم والتتبع المعلوم فاذا كان المعلوم هو الحركة فمن ضرورته
ان يكون المراد هو الحركة وتقدير الاختلاف في العلم غير متصور فتقدير
الاختلاف في الارادة غير متصور ايضا ومبنى دليل التمانع على تحقيق
في الارادة الاختلاف او تقديره وذلك غير جايز فبطل التمسك بها قال الاصحاب
الحركة والسكون من جملة الجايزات جملة اذ ليس في وجود كل واحد
منها استحالة واذا كانت القدرة صالحة وتقدير الاختلاف في
الارادة متصور عقلا صح جعل المقدر كالمحقق فان ما يلزم من
التحقيق يلزم من التقدير كتقدير قيام لون او عرض آخر بذاته تعالى
ومع ان خلاف [illegible] نازلة منزلة التحقق في الاستحالة والعلم ليس يخرج الجائز عن قضية
المعلوم محال الجواز فان خلاف المعلوم جايز الوجود حسا واقول اذا علم
وقوعه اذ يلزم احدهما تحريكه بارادته وقدرته اتعلم الثاني تحريكه بارادته نفسه
ارادة تحريكه نفسه [illegible] وقدرته او يعلم تحريكه بارادة غيره وقدرته فان علم ذلك موجودا
بارادته وقدرته فيكون علم الثاني جهلا لا علما وان كان علمه
موجودا بارادة غيره وقدرته فيكون الغير الها عالما مريدا قادرا

ويكون الثاني متعطلا لم يوجد له الا علم متعلق بفعل غيره فقط واما
ارادته لفعل غيره وقدرته لفعل غيره فتقديرهما مستحيل الوجود او
ناقض الثبوت فان اخص وصف الارادة مما ياتي به التخصيص واخص
وصف القدرة ما ياتي به الايجاد والابداع ومهما اذا تعلقنا الفعل
الغير خرجنا عن اخص وصفهما ففي تعطيلهما عن الفعل بعد جواز
الفعل ابطال وصفهما ولهذا قلنا ان معنى فاعلية الباري سبحانه وتعالى
ان له علم وجود شي في وقت مخصوص او تقدير وقت ارادة على
ارادته [illegible]
يطلق [illegible]
اب [illegible]
ن [illegible]
ودات [illegible]
ناهما [illegible]
في صفات [illegible]
قدرته [illegible]
احدهما [illegible]

[illegible]

وارادته وعلمه وقع التمانع في الفعل وان قدر [illegible] احدهما
الثاني في جميع ما استقل به كان المسلم عبدا والمسلم له الها حقا وان
كان كل واحد منهما مستقلا في بعض مسلما في بعض كان كل واحد منهما
محتاجا من وجه غنيا من وجه قاصرا من حيث الفعل كاملا من
حيث القوة فلا يكونا الهين بل محتاجين الى كامل من كل وجه فاذا
لا يتصور في العقل تقدير موجدين على كمال الاستقلال ولا في
التجوز العقلي تقدير قادرين على التساوي في كمال الاقتدار ولا
مريدين ولا عالمين على التماثل في كمال الارادة والعلم بل ولا ذاتين
متساويين من جميع الوجوه من غير ان يختص احدهما عن الآخر

صح [illegible] بعلمه ووجده بقدرته تقتضي

بالترجيح لم يكن الها وانما رجح جانب الوجود لانه اراد التخصيص بالوجود
وكما اراد علم انه المرجح فلو قدرنا الها اخر وشاركه في الترجيح بطل الاستقلال
ولم يكن علمه وارادته وقدرته بان يكون هو المرجح اولى بل يكون علمه متعلقا
بترجيح غيره وارادته كذلك واذا تعلق علمه بان يكون غيره هو المرجح
كان محالا ان يكون هو المرجح فان خلاف المعلوم محال الوقوع وكذلك ارادته
يكون تجنبا وتشهيا من غيره حتى تخصص لا قصدا وترجيحا وتخصيصا
من ذاته فقد تطرق النقص الى كل صفة من صفاته بل كان مفتقرا
في جميع ...
الاستـ ...
في علـ ...
النحـ ...
مع ا ...
ان كو ...
الاحلا ...
الاحلا ...
الحركة والسكون من جملة الجايزات ... ليس ...
منها استحالة واذا كانت القدرة صالحة ونفوذ الاختلاف في
الارادة متصور عقلا صح جعل المقدر كالمحقق فان ما يلزم من
التحقق يلزم من التقدير كتقديرنا ام لون او عرض اخر يدانيه تعالى
نازله منزلة المحقق في الاستحالة والعلم ليس بخرج الكلام عن قضية
الجواز فان خلاف المعلوم جايز الوجود حسا وافوق اذا علم
احدهما تحركه بارادته وقدرته افعلم الثاني تحركه بارادة نفسه
وقدرته او يعلم تحركه بارادة غيره وقدرته فان علم ذلك موجودا
بارادته وقدرته فيكون علم الثاني جهلا لا علما وان كان علمه
موجودا بارادة غيره وقدرته فيكون الغير الها عالما مريدا قادرا

مرجحا له (حاشية)
قولا الارادة في (حاشية)
وهو ان خلاف المعلوم محال وقوعه او يقال لم يعلم ارادة تحريك ... نفسه وقدرته ... غيره (حاشية)

ويكون الثاني متعطلا لم يوجد له الا علم متعلق بفعل غيره فقط واما
ارادته لفعل غيره وقدرته لفعل غيره فتقديرهما مستحيل الوجود او
ناقض الثبوت فان اخص وصف الارادة مما يتأتى به التخصيص واخص
وصف القدرة ما يتأتى به الايجاد والابداع ومهما اذا تعلقا بفعل
الغير خرجتا عن اخص صفتيهما ففي تعطيلهما عن الفعل بعد جواز
الفعل ابطال صفتيهما ولهذا قلنا ان معنى فاعلية الباري سبحانه وتعالى
انه لما علم وجود شي في وقت مخصوص او تقدير وقت اراد على
مقتضى ارادته من غير ان يتغير ذاته او صفة من صفاته من علمه وارادته
وقدرته ومشيته فيشبه ان يقال لزم كونه ضرورة لكنا لا نطلق
هذا اللفظ ملاحظة منا جانب الارادة والقدرة حتى لا يلزمنا الايجاب
بالذات وذلك ينافي الكمال فنحن انما عرفنا الجواز في الجايزات
بقضية عقلية ضرورية وعرفنا استناد وجود جميع الموجودات
الى عالم قادر مريد بضرورة الاحتياج في الجايزات فان قدرناهما
على كمال الاقتدار والاستبداد بالفعل والابداع والتساوي في صفات
الذات وصفات الفعل حتى يكون كل واحد منهما هو الموجد بقدرته
وارادته وعلمه وقع التمانع في الفعل وان قدرناهما على تسليم احدهما
الثاني في جميع ما استقل به كان المسلم عبدا والمسلم له الها حقا وان
كان كل واحد منهما مستقلا في بعض مسلما في بعض كان كل واحد منهما
محتاجا من وجه غنيا من وجه قاصرا من حيث الفعل كاملا من
حيث القوة فلا يكونا الهين بل محتاجين الى كامل من كل وجه فاذا
لا نتصور في العقل تقدير موجدين على كمال الاستقلال ولا في
التجوز العقلي تقدير قادرين على التساوي في كمال الاقتدار ولا
مريدين ولا عالمين على التماثل في كمال الارادة والعلم بل ولا ذاتين
متساويين من جميع الوجوه من غير ان يختص احدهما عن الثاني

صح بتقدير وجوده تقتضي ... (حاشية)

اما باشارة الى هذا وذلك او محل متميز او مكان محقق او زمان مقدم او مؤخر
او بفعل خاص واثر يدل على تغاير المصدر وتباين المظهر وهذا فقد ان الواحد
مدلول الفعل ولو قدر ثان وثالث لكانوا من العدد ولقد استهزاء
بهذه الطريقة من لم يدرك غورها وامكن تقريرها من وجهين احدهما
ان الفعل قد دل على وجود صانع العالم عالم مريد قادر فان قدر ثان
فلا يخلو اما ان يكون له دليل خاص على وجوده او يجوز عقلا بان يقال
كما لا دليل على وجوده فلا دليل على انتفائه فان كان له دليل
بان يخلق عالما اخر غير العالم المعين فيؤدي الى قصور في الالهين جميعا
كما بينا فان جوز ذلك فيجب ان يكون عالما بان يخلق مريدا لان
يخلق قادرا على ان يخلق فيجب ان يخلق دل انه لم يرد واذا لم يرد
علم انه لم يخلق والا له يجب علمه بان يخلق ويريد ان يخلق حتى يكون
مثلا للاول فان ما ليس بمثل له فليس باله والوجه الثاني
في تقرير التكافؤ ان الامر لا يخلو اما ان يقف في عدد معلوم فيستدعي
الاقتصار على عدد محصور مقتضيا حاصرا فان الكمية من حيث
العدد كالكمية من حيث المساحة الحسية لو كان واحد ذا حجم وعظم
وشكل اقتضى مشكلا كذلك اذا كان ذا مقدار وعدد اقتضى مقدرا
وان لم يقف في عدد معلوم اقتضى اعدادا غير متناهية محصورة في
الوجود في مرتبة وذلك محال ومحصله ما لا دليل عليه عقلا فيجوز
وجوده بتقدير عقلي والمجوز عقلا المقدر ذهنا ليس باله فلا تغفل
عن هذه الدقيقة وافرق في المعقولات بين تقدير المحال
لفظا او فرضا وبين تجويزه عقلا او عقدا واعلم ان المقدر
المذكور في الكتاب فرض محال لفظا ليس بطلانه عقلا سوال على وجه
دلالة الفعل فان قيل صادفنا في الموجودات خيرا او شرا
ونظاما وفسادا ووجه دلالة الخير يخالف وجه دلالة الشر
بل وجود الخير يدل على مريد الخير ووجود الشر يدل على مريد الشر

ومريد الخير على الاطلاق لا يكون مريدا للشر
على الاطلاق كما ان مريد الخير في فعل مخصوص لا يكون مريدا للشر في ذلك الفعل
بعينه فاختلاف وجه دلالة الفعل بالتضاد دل على اختلاف الفاعلين المضاد
وكما انكم استدللتم بانه لو كانت الهة لفسدت السموات والارض فنحن نستدل
بصلاح وفساد فيهما خيرا وشرا على الهين اثنين جواب على
قاعدة المتكلمين قال المحققون منهم وجه دلالة الفعل على الفاعل هو الجواز
والامكان وترجيح جانب الوجود على العدم وذلك لم يختلف خيرا كان
او شرا فالوجود من حيث وجود خير كله او نقول لا خير فيه ولا شر في الفعل
من حيث وجوده ونسبته الى الفاعل الا من حيث هو خير او شر بل الخير
والشر اما امران اضافيان بان يكون شيء خيرا بالاضافة الى شيء شرا بالاضافة
الى شيء واما امران شرعيان فمرجع الحسن والقبح والخير والشر فيه الى قول
الشارع افعل لا تفعل وهذا هو جوابنا عن قول المعتزلة حيث قالوا
في ارادة الكائنات انه لو كان مريدا للشر لكان شريرا فان الشر لم ينسب
اليه الا من جهة وجوده والوجود من حيث هو وجود لا شر فيه فهو مريد
الوجود بمعنى انه على صفات يتأتى منه التخصيص بالوجود دون العدم وبعض
الكائنات دون بعض فلم يكن في الحقيقة مريد الشر ونقول للثنوية كما انا
صادفنا في الموجودات خيرا او شرا متمايزين فقد صادفنا في الموجودات
خيرا وشرا مختلطين فان عالم الخير المحض هو عالم الملائكة وعالم الشر المحض عالم
الشيطان وعالم الاختلاط والامتزاج هو عالم البشر فهلا اثبتم ثالثا ينتسب
اليه الامتزاج فان الممتزج من حيث هو ممتزج على طبيعة غير ما كانت المفرد
عليه فهلا كانت الطبيعة المذكورة دالة على ثالث لكن قلتم الخير والشر
لم يختلف بالامتزاج بل دلالتهما واحدة كذلك نقول لم يختلفا في الوجود فان
دلالة الوجود واحدة وقد سلكت الفلاسفة الالهيون طريقة اخرى في الوحدانية
فاجابوا عن هذا السوال على طريقتهم اما طريقتهم فقالوا قد شهد العقل الصريح
بان الوجود ينقسم الى ما كان واجبا في ذاته والى ما يكون ممكنا في ذاته

الوجود العدم

وكل ممكن في ذاته فانما يترجح جانب منه على جانب بمرجح فاما ان يذهب
الممكنات الى غير النهاية او يقف على واجب بذاته غير ممكن لكنها لو ذهبت
الى غير النهاية لما وجدت اذ كان ~~يتوقف~~ [يتم] وجود كل ممكن على سبق وجود مرجحه
وذلك محال فلابد من ان يقف على واجب بذاته ثم الواجب بذاته لا يجوز ان
يكون لذاته مبادي يجتمع فيها واجب الوجود لا اجزاء كمية ولا كالمادة والصورة
ولا كالجنس والفصل فان المبادي يجب ان يكون سابقة على ذات واجب الوجود
ويكون واجبا بها لا بذاته وقد فرضنا الواجب لذاته وهذا خلف
فلو قدر اثنان واجبا الوجود اشتركا في كون كل واحد منهما واجب الوجود
بذاته فلابد من ان ينفصل احدهما عن الثاني بفصل يخصه فيكون وجوب الوجود
مشتركا فيه وهو ذاتي لهما فيكون جنسا وما به احدهما دون الثاني فصلا
ويكون ذاته مركبا منهما ويجب ان يكون الاجزاء متقدمة بالذات على
ذاته فيكون متاخرا عنها بالذات فيكون واجبا بها لا بنفسه وذاته فهو خلف
فاذن نوع واجب الوجود سواء اطلق اطلاقا او خص تخصيصا لا يجوز
ان يكون الا واحدا فوجوده وجوبه ووجوبه حقيقته وحقيقته وحدته
ووحدته خصوصيته وتعينه من غير ان يتمايز وجود عن وجوب ووجود
عن ماهيته وحقيقته وعن هذا نفوا صفات الباري تعالى زائدة على
الذات كما سياتي تفصيل ذلك في مسئلة الصفات ثم خرجوا لا الله
الجبر والتنزيل ووقوع الشر في الوجود على مذهبهم بان قالوا الشر لا معنى له
الا عدم وجود او عدم كمال وجود والعدم يدخل في القضاء بالعرض لا بالذات
بل القصد الاول في الابداع ان يكون وجود ثم القسمة العقلية ان يكون
وجود هو خير محض او يكون وجود لا يتحقق حصوله الا على ان يتبعه شر
اما وجود الشر المحض فهو مستحيل بل الوجود الذي اكثره شر كذلك فلا
وجود وجود يتبعه شر قليل الكثير سالم من وجوده فالشر داخل في
الوجود بالقصد الثاني ولا دلالة له على مدلول اذ لا حقيقة لوجوده كما
بيناه وقد سلكت المعتزلة طريق التمانع في استحالة الهين كما سلكنا لا
ولم يستمر لهم ذلك حيث جوزوا اختلافا في اراده الباري تعالى

قد يتمانه ... سد بيت ... [illegible]

واراده العبد واختلافا في الفعل ولا تمانع وسلك الكعبي طريقا اخر فقال
لو قدرنا قائمين بانفسهما لا يتميز احدهما عن الثاني بزمان او مكان او حيز ولا
يكون لاحدهما حقيقة وخاصية يتمايز احدهما عن الثاني بها فهو مستحيل
عقلا والخصم ربما يقول هذا هو نفس النزاع غيرت عنه تعبيرا وصيرته
دليلا فان جماعة من العقلاء صاروا الى اثبات جواهر عقلية من عقول
مجردة ونفوس مجردة قائمات بانفسها ويتمايز بعضها عن بعض بخواص
وحقائق ولم يمنع العقل ثبوتها ومن اراد ان يسلك هذه الطريقة فلا
بد وان يزيد فيها شرطا حتى يتحقق الاستحالة ويتضح للعقل والله اعلم

قد يتمانه

القاعدة الرابعة في ابطال التشبيه

وفيها الرد على اصحاب الصورة واصحاب الجهة والكرامية في قولهم ان الله تعالى
محل الحوادث مذهب اهل الحق ان الله تعالى لا يشبه شيئا من المخلوقات
ولا يشبهه شي منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة ليس كمثله شي
وهو السميع البصير فليس الباري تعالى بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا في
مكان وجهة ولا في زمان ومدة ولا قابل للاعراض ولا محل الحوادث
وصارت الغالية من الشيعة الى نوعي تشبيه احدهما تشبيه الخالق
بالخلق فقالت المغيرية والبيانية والهشامية ومن تابعهم انه
ذو صورة مثل صورة الانسان ونسج على منوالهم جماعة من مشبهي
الصفاتية متمسكين بقول النبي عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته
وفي رواية على صورة الرحمن والنوع الثاني تشبيه
الخلق بالخالق فقال هولاء من الغالية وجماعة اخرى ان شخصا
من الاشخاص اله او فيه جزء من الاله والاله تعالى عن قولهم
متشخص به نسجا على منوال النصارى ثم الحلولية في كل امة وكذا
الكرامية من صار الى انه جوهر وجسم و~~اطلقوا~~ على لفظه
اطلقوا اسم

والهاشمية

بجهة فوق وانه محل الحوادث وقالوا اذا خلق الباري تعالى جواهرا
احدث في ذاته ارادة حدوثه وربما احترزوا عن لفظ احدث فقالوا
حدث له ارادة حدوثه وكاف والنون واذا كان المحدث مسموعا
حدث له تسمع واذا كان مبصرا حدث له تبصر فيحدث له خمس الصفات
الحادثة بكل محدث احدثه وربما احترزوا عن اطلاق لفظ الحلول
والمحل وعن الاتصاف بالحادث وفرقوا بين المشية والارادة فقالوا
مشية قديمة وارادة حادثة وكذلك وفرقوا بين التكوين والمكون و
الاحداث والمحدث والخلق والمخلوق الخلق حادث في ذاته والمخلوق
مباين عنه وكذلك كلامه تعالى صفات تحدث له وهي عبارات منتظمة
من حروف واصوات عند بعضهم ومن حروف مجردة عند البعض فهو
حادث ليس بقديم ولا محدث واحالوا فناء ما حدث من الصفات
في ذاته ولم يطلقوا لفظ التقدم والتاخر على الحروف والكلمات
واجتهد محمد بن الهيصم منهم في كل مسئلة من مسائل التشبيه حتى رد
الخلاف فيها الى ما يسوغ ان يذكر ولا يستقبح غير مسئلة محل الحوادث
فانه تركها على الحال الاول بعينه صاحبه اى عبد الله الكرام ولنا دليل
شامل يعم ابطال مذاهب المشبهة جملة وعلى كل فرقة ممن عددناهم
حجة خاصة ونقض على الافراد فنبتدي بالاعم ونقول التقدر
بالاشكال والصور والتغير بالحوادث والتغير دليل الحدوث فلو كان
الباري عز وجل متقدرا بقدر متصورا بصورة متناهيا بحد ونهاية
مختصا بجهة متغيرا بصفة حادثة في ذاته لكان محدثا اذ
العقل يقضي بصحة ان الاقدار في تجويز العقل متساوية فما من
قدر وشكل يقدره العقل الا ويجوز ان يكون مخصوصا بقدر اخر
واختصاصه بقدر معين وبمتزه بجهة ومسافة يستدعي مخصصا
ومن المعلوم الذي لا مرا فيه ان ذاتا لم تكن موصوفة بصفة
ثم صارت موصوفة فقد تغيرت عما كانت عليه والتغير

فقالوا انه [illegible]

دليل الحدوث فانا لم نستدل على حدوث الكائنات الا بالتغير
الطاري عليها وبالجملة فالتغير يستدعي مغيرا خارجا عن ذات المتغير
والمتقدر يستدعي مقدرا سؤال اصحاب الصورة فان قيل
لم تنكرون على من يقول ان القدر الذي اختص به نهاية وحد واجب
له لذاته ولا يحتاج الى المخصص والمقادير التي في الخلق انما احتاجت
الى مقدر لانها جائزة وذلك لان الجواز في الجائزات انما يعرف
بتقدير القدرة عليها فلما كانت المقادير الخلقية مقدورة عرف
جوازها واحتاج الجواز الى مرجح واذ لم يكن فوق الباري تعالى قادر
يقدر عليه لم يمكن اضافة الجواز اليه واثبات الاحتياج له السنا
اتفقنا على ان الصفات ثمانية اي واجبة له على هذا العدد لا جائز
ان يوجد صفة اخرى فان قلتم عدم الانحصار في هذا العدد كذلك
نقول الاختصاص بالحد المذكور واجب له اذ لا فرق بين مقدار في
الصفات عددا وبين مقدار في الذات حدا فان قلتم جاز ان يوجد صفة
اخرى فما الموجب للانحصار في هذا الحد والعدد فيحتاج الى مخصص خاص
الجواب قلنا المقادير من حيث انها مقادير طولا او عرضا او عمقا
لا تختلف شاهدا او غائبا في تطرق الجواز العقلي اليها واستدعا المخصص
فانا لو قدرنا مثل ذلك المقدار بعينه في الشاهد تطرق اليه الجواز
العقلي واختصاصه به دون مقدار اخر استدعى المخصص وتطرق الجواز
الى الجائزات لا تتوقف على تقدير القدرة عليها بل معرفة ذلك بينة
بالعقل ضرورة حتى صار كثير من العقلاء الى ان العقل نفسه عبارة عن
علوم ضرورية هي معرفة الجواز بالجائزات والاستحالة في المستحيلات
والوجوب في الواجبات وان تقدير القدرة عليها انما يحتاج
اليه في ترجيح احد الجائزين على الثاني لا في تصور نفس الجواز وهذه
نكتة قد اغفلها اكثر من اصحاب الكلام واما الصفات وانحصارها

في ثمانية فقد اختلف جواب الاصحاب عنه بوجوه منها انهم منعوا
اطلاق لفظ العدد عليها فضلا عن الثمانية وقالوا قد دل الفعل بوقوعه
على ان الفاعل قادر وباختصاصه ببعض الجائزات على انه مريد و
باحكامه على انه عالم وعلم بالضرورة ان القضايا مختلفة وورد في
الشرع اطلاق لفظ العلم والقدرة والارادة ولا مدلول سوى ما دل
الفعل عليه او ورد في الشرع اطلاقه فلهذا اقتصرنا على ذلك فلو
سئل هل يجوز ان يكون له صفة اخرى اختلف الجواب عنه فقيل
لا نتطرق اليه بالجواز وانا لم نثبت له الصفات بطريق التجويز العقلي
بل بدليل الفعل والفعل ما دل الا على تلك الصفات وقيل يجوز
عقلا الا ان الشرع لم يرد به فنتوقف في ذلك ولا يضرنا الاعتقاد
اذ لم يرد به تكليف فننسب الى مكلف تقصير ومنها انهم فرقوا في
الشاهد بين الصفات الذاتية التي يلتئم منها حقيقة الشيء وبين المقادير
العرضية التي لا مدخل لها في تحقق حقيقة الشيء فان الصفات الذاتية
لا تثبت للشيء مضافة الى الفاعل بل هي له من غير سبب والمقادير
المختلفة تثبت للشيء مضافة الى الفاعل بان جعلها له سبب ومنها
انهم قالوا لو قدرنا صفة زائدة على الصفات الثمانية لم تخل الحال فيها
اما ان تكون صفة مدح وكمال او تكون صفة ذم ونقصان فان كانت
صفة كمال فعدمها في الحال نقص وقد اتصف الباري تعالى بصفات
الكمال من كل وجه وان كانت صفة نقصان فعدمها عنه واجب
واذا بطل القسمان تعين انه لا يجوز ان يتصف بصفة زائدة على
الصفات الثابتة وترتب على ما ذكرناه انه هل يجوز ان يكون
للباري تعالى اخص وصف لا ندركه وفرق بين هذا السؤال و
الاول فان السائل الاول سال هل يجوز ان يزيد صفاته على
الثمانية والثاني سال هل له اخص وصف به يتميز عن المخلوقات
واختلف جواب الاصحاب عنه ايضا فقال بعضهم ليس

له اخص وصف ولا يجوز ان يكون لانه بذاته وصفاته يتميز عن ذوات
المخلوقات وصفاتها من حيث انها لا حد لا زمانا ولا مكانا ولا تقبل نهاية
الانقسام فعلا ووهما بخلاف ذوات المخلوقات وصفاته غير
متناهية في التعلق بالمتعلقات فلو كان الغرض ان يتحقق اخص
وصف به يقع التمييز فقد وقع التمييز بما ذكرناه ولا اخص سوى ما
عرفناه وقال بعضهم بل له اخص وصف في الالهية لا ندركه وذلك
ان كل شيئين لهما حقيقتان معقولتان فانما يتمايزان باخص وصفيهما
وجميع ما ذكرناه من انه لا حد ولا نهاية ولا انقسام للذات ولا تناهي
التعلق في الصفات كل ذلك سلوب وصفات نفي وبالنفي
لا يتميز الشيء عن الشيء بل لا بد من صفات اثبات بها يقع التمييز
والا فيرتفع الحقيقة راسا ثم اذا ثبت اخص الوصف فهل يجوز ان
يدرك قال امام الحرمين لا يجوز ان يدرك اصلا وقال ضرار بن عمرو
يدرك ذلك عند الرؤية بحاسة سادسة وقال بعضهم يجوز ان
يدرك ونفس المسالة من مجازات المتكلمين وتصور الاخص من مجازات
العقول فان قيل اذا قدر موجودان فاما ان يقوما بانفسهما بحيث لا يكون — سؤال اصحاب الجهة
احدهما بجنب الثاني كالعرض في الجوهر فمن الضرورة ان يكونا اما متجاورين
او متباينين وعلى الوجهين كليهما يجب ان يكون كل واحد منهما بجهة
من الثاني وربما عبروا عن هذا المعنى بان الباري تعالى لا يخلو اما ان
يكون داخلا في العالم او خارجا عن العالم وكما ان الدخول بالذات
يقتضي مجاورة ومماسة فالخروج بالذات يستدعي مباينة وجهة
وربما تشككوا ابلغ تشكيك على سبيل الالزام فقالوا اتفقنا على
ان له تعالى ذاتا وصفات ومن المعلوم ان الصفات لا يكون
كل واحد منها مماسا لذاته ولا محاذيه عنها بجهة فان القايم بالغير
لا يقبل التجنب راسا بل هي كلها قايمة بذاته اي بجنب ذاته فقد

يحقق تميز بين الذات والصفات وذلك راجع الى ان الذات لما حجبت
حتى يكون الصفات بحسب هو والصفات لا حسب لها فلا يكون الذات
بحيث شيء وما قيل التحيز بالنسبة الى الصفات فلو قدر قايم بذات
آخر فمن ضرورته ان يكون بحسب هو حتى يتحقق فرق بين الصفات
التي هي بحسب هو وبين ذلك القايم بذاته الذي ليس بحسب هي فثبت
له جهة ما ينحاز بها عنه وقد ورد السمع بان ملك الجهة هي جهة فوق
قال الله تعالى وهو القاهر فوق عباده فاثبتنا الجهة عقلا و
اثبتنا الفوقية سمعا واستنبطنا من النص الوارد فيه معنى وهو كون
الفوق اشرف الجهات والبق بكمال الصمدية ولهذا تعلقت القلوب
بالسما ورفعت الايدي الى السما ودلت عليه اشارة الخرسا وبها
كان معراج سيد الانبيا صلوات الله وسلامه عليه الجواب
قلنا هذه الشبهات كلها نشات من اشتراك في لفظ القايم
بالنفس فان عندنا يطلق هذا اللفظ في حق الباري بمعنى انه
مستغني على الاطلاق او بمعنى انه مستغني عن المحل والحيز
جميعا ويطلق على الجوهر بمعنى انه مستغن عن المحل فقط
فالمستغني على الاطلاق في مقابلة المحتاج على الاطلاق و
المستغني عن المحل والحيز في مقابلة المحتاج الى المحل و
المحتاج الى الحيز فليستقل العبارة الى هذه الجهة حتى نبين
انكم جعلتم نفس النزاع دليلا متمسكين باشتراك في العبارة محل
دون المعنى ونقول لو قدرنا مستغنيا عن المحل والحيز
ومحتاجا الى الحيز فيصح ان يكونا اما متجاورين او متباينين
ومحال تقديره فان التجاور والتباين من لوازم التحيز في المتحيزات
والمستغني عن التحيز كيف يكون اما متجاورا واما مباينا
هذا لكن يقول القايل اما ان يكونا مجتمعين او مفترقين متحيزين

او ساكن قيل الاجتماع والافتراق من لوازم التحيز والتحدد ولا
حيز له تعالى ولا حد ولا اجتماع ولا افتراق بل اذا قيس عن المجاورة
والمباينة لم يتحقق منه الا نفس الاجتماع والافتراق وما جاور
او باين فقد تناهى دائما والمتناهي اذا اختص بمقدار استدعى
مخصصا وكذلك الجواب عن الدخول والخروج فانا
نقول ليس بداخل في العالم ولا خارج لان الدخول والخروج من
لوازم المتحيزات والمحدودات ولهذا لا يطلقان على الاعراض وهما
كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون وساير الاعراض التي تختص
بالاجسام التي لا جوهر لها ولو قيل هو تعالى داخل في العالم بمعنى
العلم والقدرة خارج عن العالم بمعنى التقديس والتنزيه كان معنى
صحيحا وكما ورد في التنزيل وهو القاهر فوق عباده فقد ورد
وهو معكم اينما كنتم ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فاني قريب
بل الآيات الدالة على القرب اكثر من الآيات الدالة على الفوق
وكما ورد وهو الذي في السما اله ورد مقرونا به وفي الارض اله
وفي الجملة من تصور وجوده وجودا مكانيا طلب له جهة وانحيازا
عن العالم ببينونة متناهية او غير متناهية كما ان من تخيل وجوده
زمانيا طلب له مدة وتقدما على العالم بازمنة متناهية
او غير متناهية وكلا التخيلين باطل وهو الاول والآخر اذ ليس وجوده
تعالى وجودا زمانيا والظاهر والباطن اذ ليس وجوده وجودا
مكانيا واما الشك الذي اوردتموه على سبيل الالزام وهو الاتفاق
بين الكرامية والصفاتية ان الله تعالى له ذات وصفات والصفات قايمة
بالذات وليست كل صفة بحيث الثانية بل هي بحسب الذات فكذلك
من اثبت الصفات الازلية قايمة بذات الباري تعالى ليس يعني
بالقيام ما عنيتم ولا اطلق انها بحسب هو كما اطلقتم بل بمعنى القيام

وصف الباري تعالى بها والوصف من حيث هو وصف لا يقتضي ان يكون
الموصوف بحيز وجهة عن الوصف والصفة فان كثيرا من المعاني
ما لا يوصف ولا يقتضي ان يكون الموصوف بحيز وجهة ثم الحكم للوصف
بانه معنى موجود او حال فهو بمعنى آخر والا فمجرد الوصف والصفة
من حيث هو وصف لا يقتضي ذلك ثم اطلاق لفظ الجنب ايضا
قد اتسع حتى يقال هذا العرض من حيث هو موجود له حكم ومن
حيث هو عرض له حكم وليس يعني باطلاق لفظ الجنب الا الاعتبار
العقلي والوجوه العقلية والحاصل في هذا السؤال ان الالفاظ
التي اوردوها كلها مشتركة وهي لفظ القيام بالذات والقيام
بالغير ولفظ الدخول والخروج ولفظ الجنب والجهة وبالجملة
فليعلم ان جهات الاجسام من احكام النهايات في الاجسام
حتى لو قدر مقدر جسما غير متناه بالفعل لم يكن للجهات معنى فلا
يكون فوق وسفل ويمين ويسار وقدام وخلف ولذلك يحقق
اليها الاشارة ولذواتها اختصاص وانفراد عن جهة اخرى واذا
كانت الاجسام كرية فيكون تحدد الجهات على سبيل المحيط والمحاط
والفوق والسفل فيها على سبيل المركز والمحيط فان قدر العالم كري
الشكل اما تقديرا وجد عليه حقيقته واما تقدير الجوزان
يوجد عليه تصورا وقيل ان الباري تعالى بجهة من العالم فلا يكون
لا محالة محيطا بكل العالم والا محلوا عن ذاته طرف من جهات
الفوق وعندهم هو فوق العالم باسره فهو خلف ويلزم عليه
ان يكون فوقا بالنسبة الى من يمشي على الارض على موازاة القطب
الشمالي وتحتا بالنسبة الى من هو عليها على موازاة القطب الجنوبي
بل يكون بعض منه فوقا وبعض منه تحتا وذلك محال واما تعلق
القلوب بالسما ورفع الايدي اليها فمقابل بتعلق الرؤس بالارض
ووضع الايدي عليها والنزول اليها والمعراج اليها بل العرش قبلة

والمعراج

الدعا والارض مسجد الصلوة والكعبة جهة الوجه وموضع السجود قبلة
العين واقرب ما يكون العبد من الرب تعالى اذا كان في السجود
واسجد واقترب ومما يوجب التشبيه قيام الحوادث بذات الباري
تعالى وقد ذهبت الكرامية الى جواز ذلك ومن مذهبهم ان ما يحدث
من المحدثات فانما يحدث باحداث الباري تعالى والاحداث
عبارة عن صفات تحدث في ذاته من ارادة تخصص الفعل بالوجود
ومن اقوال مرتبة من حروف مثل قوله كن واما ساير الاقوال
كالاخبار عن الامور الماضية والآتية والكتب المنزلة على الرسل
عليهم السلام والقصص والوعد والوعيد والاحكام والاوامر والنواهي
والتسميعات للمسموعات والتبصرات للمبصرات فتحدث في ذاته بقدرته
الازلية وليست هي من المحدثات في شي انما الاحداث والخلق على
مذهب اكثرهم قول وارادة والقول صوتان هما حرفان وعلى طريقة
محمد بن الهيصم الاحداث ارادة وايثار وذلك مشروط بالقول شرعا
وجوز بعضهم تعلق احداث واحد بمحدثين اذا كانا من جنس واحد
واكثرهم على ان لكل محدث احداثا فتحدث في ذاته لكل محدث
خمس صفات ارادة وكاف ونون وسمع وبصر وقد اسموا المشية
قديمة تتعلق بالحادث والمحدث والاحداث والخلق ثم قالوا
هذه الحوادث لا تصير صفات الله سبحانه وتعالى وانما هو
خالق بخالقيته لا بالخلق مريد بمريديته لا بالارادة قايل بقايليته
وهي واجبة البقا ويستحيل عدمها بعد وجودها في ذاته وللمتكلمين
عليهم طريقان احدهما البرهان والثاني المناقضة والالزام
اما البرهان فنقول لو قامت الحوادث بذات الباري تعالى لاتصف
بها بعد ان لم يكن متصفا ولو اتصف لتغير والتغير دليل الحدوث

اذ لا بد من معنى وتحقيق المقدمة الاولى ان معنى قيام الاعراض بمحالها
كونها اوصافا لها كالعلم اذ اقام بجوهر وصف الجوهر بانه عالم وكذلك ساير
المعاني والاعراض وليس كذلك الوصف بكون الذات خالقا صانعا
على مذهب من لم يفرق بين الخلق والمخلوق فان المخلوق لا يقوم بذات
الخالق والخلق قايم بذاته تعالى عندكم فصح ان يكون وصفا له وكذلك
يقال اذا اراد فهو مريد بارادة وقال فهو قايل بقول واذ تحقق كونه صفة له
بعد ان لم يكن موصوفا به فقد تحقق التغير والتغير خروج شي الى غير
ما كان عليه ولا اشترط فيه بطلان صفة وتجدد صفة فانه اذا كان
خاليا عن صفات ثم اعتراه صفات فقد تغير عما كان عليه وليس
للخصم اعتراض على هذه الطريقة الا منع الاتصاف او منع التغير وقد
اثبتنا هما ولكنه وضع له اصطلاحا في احكام المعاني القايمة بالغير وميز وضع لنفسه
بين حكم العلم والقدرة وهو العالمية والقادرية وبين حكم القول
والارادة وهو القايلية والمريدية وبين حكم الحركة والسكون القايمين
بالجوهر وهو المتحركية والساكنية وان كان هذا التمييز غير معقول عقلا
فان اتصاف المحال بالاوصاف الحادثة واتصاف الذات بالاوصاف
من حيث انها صفات وموصوفات ليس يختلف ولا مانع للقدم
والحدوث فيها اصلا فانه ان كان الوصف راجعا الى القول واللسان
لا يختلف الحال بين وصف ووصف وان كان الوصف راجعا
الى حقيقته في الموصوف يعبر عنها لسان الواصف ولا يختلف الحال
بين حقيقة وحقيقة والمعنى اذا قام بذات او بمحل صار
وصفا وصفة له يرجع حكمه اليه بالضرورة برهان اخر اوضح
مما قد سبق وهو ان كل حادث يحتاج الى محدث من حيث انه كان
في نفسه وباعتبار ذاته جايز الوجود والعدم فلما ترجح جانب
الوجود على العدم احتاج الى مرجح بالضرورة ثم ذلك المرجح ان
كان حادثا احتاج الى مرجح اخر وتسلسل القول فيه الى
ما لا نهاية له ووجه الاحتياج لا يختلف الحال فيها بين حادث

في ذاته تعالى وبين محدث مباين ذاته فانه انما احتاج لحهة تردده
بين طرفي جواز الوجود والعدم لا لجهة التباين وعدم التباين وهذا
قاطع لا اعتراض عليه ونقول ان تصور وجود حادث لا باحداث
فاما ان يقال يحدث ذلك الحادث بنفسه او بقدرة ومشية قديمة
فان قيل حدث بنفسه فقد ناقضوا العقل الصريح لضرورة حكمه
بان كل ما لم يكن وكان احتاج الى محدث مكون وان قيل حدث بقدرته
ومشيته فقد ناقضوا قضية العقل فان ذلك الحادث اذا جاز
ان يحدث بالقدرة فلم لا يجوز ان يحدث المحدثات كلها بقدرته
ومشيته اذ لا فرق في نظر العقل بين الحادث والمحدث من حيث
انه لم يكن فكان والفرق بينهما من حيث اللغة ان احدهما لازم
والثاني متعد لا ينتهض فرقا من حيث العقل فاما اذا
قلنا قام وقعد وجا وذهب كان الحكم لازما والقعود والقيام
والمجي والذهاب فعله ومفعوله كما هو فعله والعقل لا يفرق
بين فعل الانسان شيئا في نفسه وبين فعله في غيره على مذهب
من قال به ومن قال ان الفعل لا يباين محل القدرة فلم يفرق
فيه بين الفعل والمفعول ولا متمسك للخصم في هذه المسلة الا
بامر لغوي او لفظ اصطلاحي وقد الزم عليه الفلسفي الزاما فلهاك
لا محيص له عنه فقال كل ذات لم يحدث فيها معنى ثم حدث فيها
قبل الحدوث استعداد القبول وصلاحيته وقوته ثم اذا
حدث فيه المقبول تبدل الاستعداد بالوجود والصلاحية بالحصول
والقوة بالفعل فيلزم ان يكون في ذاته معنى ما بالقوة ثم معنى ما
بالفعل وذلك بعينه هو الهيولى والصورة فقد اثبتوا للباري سبحانه
وتعالى قبل خلق العالم خصايص الهيولى وهي طابع عدمية فان

لاستعداد والصلاحية عدم شيء من شأنه أن يكون شيئا وواجب الوجود
لذاته منزه عن طبيعة الإمكان والعدم اللذين هما منبعا الشرور
أما طرق الإلزام عليهم فمنها أن قالوا قول الله تعالى وإرادته هو من
جنس قولنا وإرادتنا ثم تقوله وإرادته مفعولات مثل العالم
بما فيه من السموات والأرض فيلزمه أن يحصل لقولنا وإرادتنا
مثل ذلك فإن قوله كن كاف ونون من جنس أقوالنا من غير فرق
وإرادته من جنس إرادتنا من غير فرق فإن قيل إنما حصل
قوله بمباشرة قدرته ومشيئته القديمة وقولنا لم يحصل بها فقوله
في ذاته قول له لا لغيره وقد قصد به التكوين لا بغيره قلنا إن
كان هذا فرقا فلم يكن قوله إذا من جنس قولنا بل الحق أن القول
إذا حدث بعد أن لم يكن فهو كقولنا الحادث بعد أن لم يكن ولم
يكن لإضافته إلى القدرة أثر بعد الحدوث فإنه إنما أثر في حال
الانفصال عن القدرة لا في حال تعلق القدرة به وإنما أثر القدرة
في حصول ذاته فقط لا في شيء آخر يحدث به وعن هذا الوجه ف
قولا لنفسه في تجرده وقصد به التكوين لم يحصل به شيء فبطل قولهم
إنما قصد المحدث به فبطل ما اعتذروا به وحصل أن قوله لا يعني
أن يوجد كقولنا أو قولنا يوجد كقوله إذ لا فرق بين قول وقول
في الحدوث والأصوات والحروف والحلول والاحتياج إلى محل
بل قولنا أولى فإنه إذا قام بمحل اتصف المحل به وتحققت له نسبة
إلى المحل وعندكم قول الباري تعالى قائم به من غير أن يتصف به
الذات ولم يتحقق له نسبة إلى الذات لا بمجرد إضافته فقد انقطع
حكمه عن القدرة القديمة فإنه إنما يوجد بعد أن يحدث لا حال
أن يحدث ومن الإلزامات عليهم أن قوله كن لا يخلو إما أن
يسبق أحد الحرفين على الثاني أو يتلازمان في الوجود إما في

أول حال الوجود أو في حال البقاء فإن سبق أحدهما وتلاه الثاني فإما
أن ينتفي الأول أو لم يبق فإن نفى فقولا مسموعا لم يكن كن بل الأول
ما لم ينعدم لا يوجد الثاني حتى يكون مترتبا متعاقبا وإلا فالكاف
المسموع مع النون دواما لا يتصور أصلا وإن لم يبق فقد انعدم
وعندكم محال في ذاته تعالى لا يجوز عليه العدم وإن كانا
متلازمان في الوجود فقد وجد أحدهما مع الثاني فليس الكاف
بالتقدم أولى من النون وكذلك كل حرف يجب أن يسبق حرفا (وبالعكس)
في القول والتكلم حتى يكون ترتيبه وتعاقبه كلاما مسموعا ومن
الإلزامات إثبات أكوان حادثة مع الكون القديم وإثبات علوم
حادثة مع العلم القديم كإثبات إرادات حادثة مع المشيئة
القديمة وقد ذكر المتكلمون ذلك في كتبهم ٥ أما شبهة
الكرامية أن قالوا سمع الله تعالى ما لم يسمع قبله ورأى ما لم ير
قبله فيجب أن يحدث له سمع وبصر قلنا لهم أتقولون لم يكن الله
تعالى سامعا للأصوات فصار سامعا ولا رائيا للمدركات
ثم صار رائيا ولم يكن قائلا آمرا والأوامر والنواهي ثم صار قائلا
ولم يرد وجود العالم في الوقت الذي سبق وجوده ثم صار مريدا
في الوقت الذي أوجده فيدل كل ذلك على تجدد وصف
وصفة له وإن لم تقولوا إنه صار سميعا بصيرا مريدا بعد
ما قصر قولكم إنه سمع ما لم يسمع قبله ورأى ما لم ير وأراد ما لم
يرد ثم الجواب الحقيقي قلنا قد جمعتم بين كلمتي نفي وإثبات
في قولكم لم يكن كذا فصار كذا فلا النفي على أصلنا مسلم ولا
الإثبات على أصلكم مذهب لكم أما النفي فعلى أصلنا غير
مسلم أنه لم يكن سميعا بصيرا بل هو سميع بصير أزلا وأبدا

كما هو عليم قدير ابدا وازلا وانما التجدد يرجع الى المدرك كما يرجع
التجدد الى المعلوم والمقدور فهو كقولكم لم يكن مستويا على العرش
فصار مستويا ولم يكن بجهة فوق فصار بجهة فوق وبالاتفاق
لم يحدث له صفة ثم نقول بل النفي والاثبات انما يرجع الى المدركات
فنقول لم تكن المسموعات والمرئيات موجودة فيسمع ويرى فوجدت
فتعلق بها السمع والبصر فكان التعلق مشروطا بالوجود لا المتعلق
ورب تعلق شرط فيه الوجود والحضور والعقل والبلوغ ثم عدم
الشروط لم يقتض عدم المتعلق واما الاثبات فهو على اصلكم لم
يوصف الباري تعالى بالحوادث في ذاته فكيف يصح على مذهبكم انه
صار سميعا بصيرا وان التزمتم الاتصاف فقد سلمتم لنا المسئلة
بان الاتصاف بصفة لم يكن قبل صريح التغير والتغير دليل الحدوث
ثم هذه الحوادث باقية على مذهبكم والمتعلقات فانية اثبات
صفة من الصفات المتعلقة تتأخر تعلقها او متعلقها عنها مستحيل
كالعلم والقدرة والمشيئة واما اثبات صفة باقية تتقدم تعلقها
او متعلقها فهو مستحيل فانه اذا اراد وجود العالم بارادة حادثة
في ذاته ووجد العالم وبقي وفني وهو مريد ابد الدهر وقابل لكن ابد
الدهر لشيء قد تكون وفني وسامع لصوت وحرف قد مضى وانقضى
وبصير بجسم ولون قد انقرض في غاية الاستحالة او نقول هذه
الحروف التي اثبتموها اهي حروف مجردة من غير اصوات ام
حروف هي تقطيع اصوات فان اثبتموها حروفا من غير اصوات
فهي غير مسموعة ولا هي معقولة فان حقيقة الحرف هو تقطيع
صوت والصوت بالنسبة الى الحرف كالجنس بالنسبة الى
النوع وكالعرض بالنسبة الى اللون وان اثبتوا حروفا
هي اصوات متقطعة فلا بد لها من اصطكاك اجرام حتى

لم يكن ثم

فان قيل فقد ان ثم [illegible] التعلق [illegible] بقاء [illegible] والمتعلق معه [illegible] الصفات

[illegible] يتحقق [illegible]

٥٢

يتحقق الصوت فان اصطكاك الاجرام كالنوع بالنسبة الى الحركة
والحركة كالجنس بالنسبة الى الصوت والحركة كالجنس بالنسبة الى
الاصطكاك فلا بد من حركة حتى يتحقق اصطكاك او تفكيك
فلا بد من اصطكاك حتى يتحقق صوت ولا بد من صوت حتى يتحقق
حروف ولا بد من حرف حتى يتحقق كلمة ولا بد من كلمة حتى يتحقق
قول تام ولا بد من قول حتى يتحقق قصة وحكاية فيلزم على ذلك
ان يكون الباري تعالى جسما متحركا ذا اصطكاك في اجرام جسمانية
وتعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد تخطى بعض الكرامية الى اثبات
الجسمية وقال اعني بها القيام بالذات وذلك تلبيس على العقلاء
فمذهب استاذهم اعتقاد كونه محلا للحوادث قابلا للاعراض
قائلا للاصوات مستويا على العرش استقرارا مختصا بجهة فوق
مكانا واستعلاء ليس ينجيه عن هذه المخازي نزوات ابن الهيصم
فليس يريد بالجسمية القيام بالنفس ولا بالجهة الفوقية علوا ولا
بالاستواء الاستيلاء وانما هو ارغام لمذهب لا يقبل الارغام وابرام
معتقد لا يقبل الابرام والاحكام وكيف استوى الظل والعود اعوج
وكيف يستوي المذهب وصاحب المقالة اهوج والله اعلم بالصواب

القاعدة الخامسة

في ابطال التعطيل وبيان وجوه التعطيل قد قيل ان التعطيل
ينصرف الى وجوه شتى منها تعطيل الصنع عن الصانع ومنها تعطيل
الصانع عن الصنع ومنها تعطيل الباري تعالى عن الاوصاف الازلية
الذاتية ومنها تعطيل الباري تعالى عن الصفات الازلية القائمة بالذات
ومنها تعطيل الباري تعالى عن الصفات والاسماء ازلا ومنها تعطيل
ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليه اما تعطيل العالم

فی کرمه

عن الصانع العليم القادر الحكيم فلست اراها مقالة ولا اعرف عليها صاحب
مقالة الا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية انهم قالوا العالم كان
في الاول اجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة فاصطكت اتفاقا
فحدث عنه العالم بشكله الذي نراه عليه ودارت الاكوان وكرت
الادوار وحدثت المركبات ولست ارى صاحب هذه المقالة
ممن ينكر الصانع بل هو معترف بالصانع لكنه يحيل سبب وجود
العالم على البخت والاتفاق احترازا عن التعليل فما عددت هذه المسئلة
من النظريات التي يقام عليه البرهان فان الفطرة السليمة الانسانية
شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرها على صانع حكيم قادر عليم
افي الله شك ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله ولئن سالتهم من خلق
السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم وان هم غفلوا عن هذه
الفطرة في حال السراء فلا شك انهم يلوذون اليه في حال الضراء دعوا
الله مخلصين له الدين واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه
ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وانما ورد بمعرفة التوحيد
ونفي الشريك امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ولهذا
جعل محل النزاع بين الرسل عليهم السلام وبين الخلق في التوحيد
ذلكم بانه اذا دعي الله وحده كفرتم واذا ذكر الله وحده اشمازت
قلوب الذين لا يؤمنون بالاخرة واذا ذكرت ربك في القران وحده
ولوا على ادبارهم نفورا وقد سلك المتكلمون طريقا في اثبات الصانع
وهو الاستدلال بالحوادث على محدث صانع وسلك الاوائل طريقا
اخر وهو الاستدلال بامكان الممكنات على مرجح لاحد طرفي الامكان
ويدعي كل واحد في جهة الاستدلال ضرورة وبديهة وانا اقول
ما تشهد به الحدوث او دل عليه الامكان بعد تقديم المقدمات
دون ما تشهد به الفطرة الانسانية من احتياج في ذاته الى
مدبر هو منتهى مطلب الحاجات فزع اليه ولا نزع عنه

ويستغني به ولا يستغني عنه ويتوجه اليه ولا يعرض عنه
ويفزع اليه في الشدائد والمهمات فان احتياج نفسه اوضح
له من احتياج الممكن الخارج الى الموجب والحادث الى المحدث
وعن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه وتعالى في
التنزيل على هذا المنهاج امن يجيب المضطر اذا دعاه امن
ينجيكم في ظلمات البر والبحر امن يرزقكم من السماء والارض ام
من يبدا الخلق ثم يعيده وعن هذا قال النبي عليه السلام خلق
الله تعالى العباد على معرفته فاجتالهم الشيطان عنها فتلك
المعرفة هي ضرورة الاحتياج وذلك الاجتيال من الشيطان
هو تسويله الاستغناء ونفي الاحتياج والرسل عليهم السلام
مبعوثون لتذكير وضع الفطرة وتطهيرها عن تسويلات
الشياطين فانهم الباقون على اصل الفطرة وما كان له عليهم
من سلطان فذكر ان نفعت الذكرى سيذكر من يخشى
فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى ومن رحل الى الله
تعالى قربت مسافته حيث رجع الى نفسه ادنى رجوع
فعرف احتياجه اليه في تكونه وبقائه وتقلبه في احواله
وانحائه ثم استبصر من ايات الافاق الى ايات الانفس
ثم استشهد به على الملكوت لا بالملكوت عليه اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد عرفت الاشياء بربي جل وعز
وما عرفت ربي بالاشياء ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع
في شط ومن تعلى الى ذروة الحقيقة لم يخف من حط
فثبت بالدلايل والشواهد ان العالم لم يتعطل عن الصانع

الى طائفة صح

الحكيم الفياض العليم تعالى وتقدس ⁂ اما تعطيل الصانع عن الصنع
فقد ذهب وهم الدهرية القائلين بقدم العالم الى ان الحكم
بعدم العالم في الازل تعطيل الصانع عن الصنع وقد سبق الرد
عليه بان الايجاد قد تحقق حيث تصور الايجاد وحيث لم تتصور
لم يكن تعطيلا وكما ان التعطيل ممتنع فكذلك التعليل ممتنع وانتم
عللتم وجود العالم بوجوده وسميتم معبودكم علة ومبدا
وموجبا وذلك يودي الى امرين محالين احدهما ثبوت المناسبة
بين العلة والمعلول وقد سبق تقريره والثاني ان العلة توجب
معلولها بذاتها وبالقصد الاول ووجود العالم من لوازم وجوده
لا بالقصد الاول فان العالي لا يريد امر الاجل السافل فبطل
التعليل ايضا وهذا من الالزامات المفحمة التي لا جواب عنها
واما تعطيل للباري تعالى عن الصفات الذاتية والمعنوية
وعن الاسما والاحكام فذلك مذهب الالهيين من الفلاسفة
فانهم قالوا الواجب الوجود لذاته واحد من كل وجه فلا يجوز
ان يكون لذاته مباد يجتمع فيتقوم منها واجب الوجود لا
اجزا كمية ولا اجزا حد سوا كانت كالمادة والصورة
او كانت على وجه آخر بان يكون اجزا القول الشارح
بمعنى اسم يدل كل واحد منه على شي هو في الوجود غير
الآخر بذاته وذلك لان كل ما هذه صفته فذات كل
جزو منه ليس ذات الآخر ولا ذات المجتمع واما تعيينه
واجبا بالذات فليس يقتضي معنى آخر سوى وجوده وان
وصف بصفة فليس يقتضي ذلك معنى غير ذاته او اعتبارا
او وجها غير وجوده بل الصفات كلها اما اضافية كقولنا

نفسية صح

مبدا للعالم وعلة للعقل كما يقولون خالق ورازق واما سلبيه
كقولنا واحد اي ليس منكثر وعقل اي مجرد عن المادة وقد يكون الوصف صح
مركبا من اضافة وسلب كقولنا حكيم مريد وسياتي شرح
ذلك في مسئلة الصفات فالزم عليهم مناقضات منها انهم
اطلقوا لفظ الوجود على الواجب بذاته وعلى الواجب بغيره مرتبطة
عموما وشمولا لا على سبيل الاشتراك ثم خصصوا احد
الوجودين بالوجوب والثاني بالجواز ومن المعلوم ان الوجوب
لم يدخل في معنى الوجود حتى تصور الوجود فهو اذاً معنى تخصيص صح
آخر ورآ الوجود والمعنيان وان اتحدا في الخارج عن الذهن فقد
تمايزا في العقل مثل العرضية واللونية وليس يغني عن هذا
الالزام قولهم اطلاق لفظ الوجود على الواجب لذاته والجائز
لذاته بالتشكيك اي هو في احدهما اولى واول وفي الثاني
لا اولى ولا اول اذ الاولى والاول فصل آخر تميز به احد
الوجودين عن الثاني وذلك يوكد الالزام ولا يدفعه ومن
الالزامات كونه مبدا وعلة وعاقلا ومعقولا وعقلا
فان اعتبار كونه واجب الوجود لذاته لا يفيد اعتبار
كونه مبدا وعلة واعتبار كونه مبدا وعلة لا يفيد اعتبار
كونه عقلا وعاقلا ومعقولا فان ساغ لكم ايها الحكيم بتكثر الاعتبارات
ساغ للمتكلم اثبات الصفات وتعطيله عن الصفات تعطيل
عن الاعتبارات وما صار اليه صاحب الاشراقية من قدما
الحكما قالوا ان المبدع الاول انية وهو مبدع الابداع اثبتت
عدم الاسم فلسنا ندرك له اسما من جودا به وانما اسمه

نحو
من حيث اثار وافاعيله وابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده
في الذات اي لا علم ولا معلوم وانما العلم والمعلوم في المعلول
الاول الذي هو العنصر فهم المعطلة حقا وحكي عن بعض الحكما
انهم قالوا هو هو ولا نقول موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل
ولا قادر ولا عاجز ولا مريد ولا كاره ولا متكلم ولا ساكت وكذلك
ساير الاسما والصفات وينسب هذا المذهب الى الغالية من
الشيعة والباطنية ولا شك ان من اثبت صانعا لم يكن له
بد من عبارة عنه وذكر اسم له ثم الاشتراك في الاسامي ليس
يوجب اشتراكا في المعاني فهولا احترزوا عن اطلاق لفظ
الوجود عليه وما اشبهه من الاسما لاحد امرين احدهما
لاعتقادهم ان الاشتراك في الاسم يوجب اشتراكا في المعنى
فيحقق له مثل من ذلك الوجه والثاني لاعتقادهم ان كل
اسم من الاسامي التي يطلق عليه يقابله اسم اخر تقابل التضاد
مثل الموجود يقابله المعدوم والعالم يقابله الجاهل والقادر
يقابله العاجز فيحقق له ضد من ذلك الوجه فاحترزوا
عن اطلاق لفظ وجودي او عدمي لكيلا يقعوا في التمثيل
والتعطيل ومن علم ان الاسامي المشتركة هي التي تختلف حقايقها
من حيث المعاني فان اسما الله تعالى انما تتلقى من السمع وقد
ورد السمع بانه تعالى عالم قدير حي قيوم سميع بصير لطيف
خبير وامرنا ان ندعوه عز وجل بها اعني باحسن الاسمين
المتقابلين كما قال الله تعالى ولله الاسما الحسنى فادعوه
بها وذروا الذين يلحدون في اسمايه سيجزون ما كانوا يعملون.

لم يحترزوا عن هذا الاحتراز البارد ولا تكلف هذا التكلف الشارد
وقالت طايفة من الشيعة لا يجوز التعطيل في الاسما الحسنى
ولا يجوز التسمية بالصفات التي تشترك فيها الخلق وتطلق
على الباري تعالى الوجود وندعوه باحسن الاسما مثل العليم
القدير السميع البصير الى غير ذلك مما ورد من الاسما في التنزيل
لكن لا بمعنى الوصف والصفة لان عليا عليه السلم كان يقول في توحيده
لا يوصف بوصف ولا يحد بحد ولا يقدر بمقدار الذي كيف
الكيف لا يقال له كيف والذي اين الاين لا يقال له اين لكنا
نطلق عليه الاسما بمعنى الاعطا وهو موجود بمعنى انه يعطي الوجود
وعالم وقادر بمعنى انه واهب العلم والقدرة للقادرين حي
بمعنى انه يحيي الموتى قيوم بمعنى انه يقيم العالم سميع بصير
اي انه خالق السمع والبصر ولا نقول بانه عالم لذاته او لعلمه
بل هو اله العالمين بالذات والعالمين بالعلم وعلى هذا
المنهاج يسلكون في اطلاق الاسامي فكان الوجود عندهم
يطلق على القديم والحادث بالاشتراك المحض وكذلك العلم
والقدير والواحد وينسب الى محمد بن على الباقر عليه السلم انه
قال هل سمي عالما الا لانه وهب العلم للعالمين وهل سمي
قادرا الا لانه وهب القدرة للقادرين وليس هذا
قولا بالمعطل فانه لم يمتنع من اطلاق الاسامي والصفات
لكن امتنع من قال ليس بموجود ولا معدوم ولا عالم ولا قادر ولا
جاهل ولا عاجز لكنه استدل بالقدرة في القادرين

للعالمين م

على انه قادر وبالعلم في العالمين على انه عالم وبالحياة في الاحباء
على انه حي قيوم واقتصر على ذلك من غير خوض في الصفات
بانها لذاته او لمعان قائمة بذاته لئلا يكون متصرفا في جلاله
بفكر العقلي وخياله فقد اجتمعت السلف بل الامة على الوهم
ان ما دار في الوهم او خطر في الخيال والفهم فهو تعالى خالقه
ومبدعه ولا محل لقول علي رضي الله عنه لا يوصف بوصف
الا هذا الذي ذكرناه والله اعلم

القاعدة السادسة في الاحوال

اعلم بان المتكلمين قد اختلفوا في الاحوال
نفيا واثباتا بعد ان احدث ابو هاشم بن الجبائي رأيه فيها وما
كانت المسئلة مذكورة قبله اصلا فاثبتها ابو هاشم ونفاها
والده واثبتها القاضي ابو بكر الباقلاني بعد ترديد الرأي فيها
على قاعدة غير ما ذهب اليه ابو هاشم ونفاها صاحب
مذهبه ابو الحسن الاشعري رضي الله عنه وارضاه واصحابه
رضوان الله عليهم وكان امام الحرمين ابو المعالي الجويني رحمه الله
عليه من المثبتين في الاول والنافين في الآخر والاحرى
بنا ان نبين اولا ما الحال التي تواردت عليها النفي والاثبات
وما مذهب المثبت فيها وما مذهب النافي ثم نتكلم
في ادلة الفريقين ثم نشير الى مصدر القولين وصوابهما من
وجه وخطائهما من وجه اما بيان الحال ما هي اعلم انه
ليس للحال حد حقيقي يذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها
على وجه يشتمل جميع الاحوال فانه يؤدي الى اثبات الحال
للحال بل لها ضابط وحاصر بالقسمة وهي تنقسم الى ما تعلل

والى ما لا تعلل وما تعلل فهو احكام لمعاني قائمة بذوات
وما لا يعلل فهي صفات ليست احكاما للمعاني اما الاول
فكل حكم لعلة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحيوة
عند ابي هاشم ككون الحي حيا عالما قادرا مريدا سميعا
بصيرا لان كونه حيا عالما معلل بالحيوة والعلم في الشاهد
فقيام الحيوة بمحل يوجب كون المحل حيا وكذلك العلم والقدرة
والارادة وكل ما يشترط في ثبوته الحيوة ويسمى هذه الاحكام
احوالا وهي صفات زائدة على المعاني التي اوجبها وعند
القاضي كل صفة لموجود لا يتصف بالوجود فهي حال سواء كان
المعنى الموجب مما يشترط في ثبوتها الحيوة او لم يشترط ككون
الحي حيا وعالما وقادرا او كون المتحرك متحركا والساكن
ساكنا والابيض ابيض والاسود اسود الى غير ذلك وعند ابن الجبائي في
المتحركية لاختلاف رأيين كما يطرد ذلك في الاكوان كلها
ولما كانت البنية عنده شرطا في المعاني التي يشترط في
ثبوتها الحيوة وكانت البنية باجزائها في حكم محل واحد موصوف
بالحال وعند القاضي لا يوصف بالحال الا الجزء الذي قام
به المعنى فقط واما القسم الثاني فهو كل صفة
اثبتت لذات من غير علة زائدة على الذات كتحيز الجوهر وكونه
موجودا او كون العرض عرضا ولونا وسوادا والضابط لما ذكره
ان كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره وانما يتميز
بخاصيته هي حال وما يتماثل المتماثلات به ويختلف

المختلفات فيه فهي حال وهي التي تسمى صفات الاجناس و
الانواع والاحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة
ولا هي اشياء ولا توصف بصفة ما وعند ابن الجبائي ليست
هي معلومة على حيالها وانما تعلم مع الذوات واما نفاة الاحوال
فعندهم الاشيا مختلفة وتمايز بذواتها المعينة واما اسماء
الاجناس والانواع فيرجع عمومها الى الالفاظ الدالة عليها
فقط وكذلك خصوصها وقد يعلم الشي من وجه ويجهل
من وجه والوجوه اعتبارات عقلية لا ترجع الى صفات هي احوال
تختص بالذوات هذا تقرير مذهب الفريقين في تعريف
الحال واما ادلة الفريقين فقال المثبتون العقل يقضي ضرورة
ان السواد والبياض يشتركان في قضية وهي اللونية والعرضية
و يفترقان في قضية وهي البياضية والسوادية فما به الاشتراك
غير ما به الافتراق او غيره فالاول سفسطة والثاني
تسليم المسئلة قال النافون السواد والبياض المعين فقط
لا يشتركان في شي هو كالصفة لهما بل يشتركان في شي
هو كاللفظ الدال على الجنسية والنوعية فالعموم
والاشتراك فيه ليس يرجع الى صفة هي حالة للبياض
والسواد فان حالتي العرضين يشتركان في الحالية ولا
يقتضي ذلك الاشتراك ثبوت حال الحال فانه يودي الى
التسلسل فالعموم كالعموم والخصوص كالخصوص
قال المثبتون الاشتراك والافتراق قضية عقلية

وراء اللفظ وانما صيغ اللفظ على وفق ذلك وما نعنيه
ونحن انما تمسكنا بالقضايا العقلية دون الالفاظ الوضعية
ومن اعتقد ان العموم والخصوص يرجعان الى اللفظ المجرد
فقد انكر الحدود العقلية للاشياء والادلة القطعية على
المدلولات والاشياء لو كانت تتمايز بذواتها ووجودها
بطل القول بالقضايا العقلية وانحسم باب الاستدلال
بشي على شي حاصل على شي مكتسب مستحصل وما لم يندرج الناظر
في الادلة العقلية عموما عقليا لم يصل الى العلم بالمدلول
قط وما لم يتحقق في الحد شمول لجميع المحدود لم يصل الى
العلم بالمحدود قال النافون الكلام على المذاهب ردا
وقبولا انما يصح بعد كون المذهب معقولا ونحن بالبديهة
نعلم ان لا واسطة بين النفي والاثبات ولا بين المعدوم
والموجود وانتم اعتقدتم الحال لا موجودة ولا معدومة
وهو متناقض بالبديهة ثم فرقتم بين الوجود والثبوت
واطلقتم لفظ الثبوت على الحال ومنعتم اطلاق لفظ
الوجود فنفس المذهب اذ لم يكن معقولا فكيف
يسمع عليه كلام ودليل ومن العجب ان ابن الجبائي قال
الحال لا توصف بكونها معلومة او مجهولة وغاية الاستدلال على الشي
اثبات العلم بوجود الشي فاذا لم يتصور له وجود ولا تعلق
العلم به بطل الاستدلال عليه وتناقض الكلام فيه

ثم قالوا اما المعنى بقولكم الاشتراك والافتراق قضية عقلية ان عنيتم به ان الشي الواحد يعلم من وجه ويجهل من وجه فالوجوه العقلية
اعتبارات ذهنية تقديرية ولا يقتضي ذلك صفات ثابتة للذوات
وذلك كالنسب والاضافات مثل القرب والبعد في الجوهر
وان عنيتم بذلك ان الشي الواحد يختص له صفة يشارك فيها غيره
وصفة يتمايز بها غيره فهو نفس المتنازع فيه فان الشي الواحد
المعين لا شركة فيه بوجه والشي المشترك العام لا وجود له البته
وقولهم نفي الحال يؤدي الى حسم باب الحد والحقيقة والنظر والاستدلال
بالعكس اولى فان اثبات الحال التي لا توصف بالوجود والعدم
وتوصف بالثبوت دون الوجود حسم باب الحد والاستدلال
فان غاية الناظر ان ياتي بتقسيم دائر بين النفي والاثبات في نظره
ويعني فينفي احدهما حتى يتعين الثاني ومثبت الحال قد اتى بواسطة
بين الوجود والعدم فلم يفد التقسيم والابطال علما ولا استثمر
النظر حصول معرفة اصلا ثم الحد والحقيقة على اصل النفاة
عبارتان عن معنى واحد فحد الشي حقيقته وحقيقته ما اختص
به في ذاته عن سائر الاشيا ولكل شي خاصية بها يتميز عن غيره
وخاصيته يلزم ذاته ولا يفارقه ولا يشترك فيها بوجه
ولا يبطل الاختصاص واما العموم والخصوص في الاستدلال
فقد بينا بانه راجع الى الاقوال الموضوعة لها ليرتبط شكل
بشكل ونظير بنظير والذوات لا تشتمل على عموم وخصوص
البته بل وجود الشي واخص وصفه واحد قال المثبتون
نحن لم نثبت واسطة بين النفي والاثبات فان الحال

ثابتة عندنا ولولا ذلك لما تكلمنا فيها بالنفي والاثبات ولم نقل
على الاطلاق انه شي ثابت على حاله موجود فان الموجود المحدث
اما جوهر واما عرض وهو ليس احدهما بل هو صفة معقولة لهما
فان الجوهر قد يعلم بجوهريته ولا يعلم تحيزه وكونه قابلا للعرض
والعرض يعلم بعرضيته ولا يخطر بالبال كونه لونا او كونا ثم يعرف
كونه لونا بعد ذلك ولا يعلم كونه سوادا او بياضا الى ان يعرف
والمعلومات اذا تمايزا في الشي الواحد رجع التمايز الى الحال وقد
يعلم الشي ضرورة من وجه ويعلم نظرا من وجه كمن يعلم كون المتحرك
متحركا ضرورة ثم يعلم بالنظر بعد ذلك كونه ذا حركة فلو كان
المعنيان واحدا لما عرف احدهما بالضرورة والثاني بالنظر
ولما سبق احدهما الى العقل وما جاء الثاني ومن انكر هذا فقد
جحد الضرورة كيف ونفاة الاعراض انكر والحركة عرضا زائدا
على المتحرك وما انكر وكونه متحركا وانتم معاشر النفاة وافقتمونا
على ان الحركة علة لكون الجوهر متحركا وكذلك العلم والقدرة و
جميع الاعراض والمعاني والعلة توجب المعلول لا محالة فلا
يخلو اما ان يوجب ذاته او شيئا اخر وراء ذاته ويستحيل ان يقول
يوجب ذاتها فان الشي الواحد من وجه واحد يستحيل ان يكون
موجبا وموجبا لنفسه وان اوجب امرا اخر فذلك الامر
اما ذات على حيالها او صفة لذات ويستحيل ان يكون ذاتا
على حيالها فانه يؤدي الى ان يكون العلة بايجابها موجدة للذوات
وتلك الذوات ايضا علل وهي محال فانه يؤدي الى التسلسل
فتعين انه صفة لذات وذلك هو الحال الذي اثبتناها والقسمة
العقلية الجاتنا الى اثباتها والضرورة حملتنا على ان لا نسميها

موجودة على حيالها ولا معلومة على حيالها وقد يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم
على حياله كالتأليف بين الجوهرين والمماسة والقرب والبعد فان الجوهر
الواحد لا يعلم فيه تأليف ومماسة وقرب وبعد ما لم ينضم اليه جوهر
آخر وهذا في الصفات التي هي ذوات واعراض منصوص فكيف في غيره
الصفات التي ليست بذوات بل هي في احكام الذوات واما قولكم
انه راجع الى وجوه واعتبارات عقلية فنقول هذه الوجوه والاعتبارات
ليست مطلقة مرسلة بل هي مخصصة بذوات فالوجوه العقلية
لذات واحدة هي بعينها الاحوال فان تلك الوجوه ليست الفاظا مجردة
قائمة بالمتكلم بل هي حقائق معلومة معقولة لا انها موجودة
على حيالها ولا معلومة بانفرادها بل هي صفات يوصف بها الذوات
فما عبرتم عنه بالوجوه عبرنا عنه بالاحوال فان المعلومين قد تمايزا
ولئن كانت الذات متحدة وتمايز المعلومين يدل على تعدد الوجهين ويهما
والحالين وذلك معلومات محققات يتعلق بهما علمان متمايزان
احدهما ضروري والثاني مكتسب وليس ذلك كالنسب والاضافات
فانها ترجع الى الفاظ مجردة ليس فيها علم محقق متعلق بمعلوم محقق
وقولكم الشيء الواحد لا شركة فيه والمشترك لا وجود له باطل فان
الشيء المعين من حيث هو معين لا شركة فيه وهذه الصفات التي
اثبتناها ليست معينة مخصصة بل هي صفات يقع بها التخصيص
والتعيين ويقع بها الشمول والعموم وهو من القضايا الضرورية
كالوجود عندكم ومن رد التعميم والتخصيص الى مجرد الالفاظ فقد
ابطل الوجوه والاعتبارات العقلية اذ ليست العبارات تتبدل
لغة فلغة وحالة فحالة وهذه الوجوه العقلية لا تتبدل بل الذوات
ثابتة عليها قبل التعبير عنها بلفظ عام وخاص يعبر عنه على السواء
ومن ردها الى الاعتبارات فقد ناقض ردها الى العبارات فان
الاعتبارات لا تتغير ولا تتبدل بعقل وعقل والعبارات

تتغير بلسان ولسان وزمان وزمان وقولكم حد الشيء حقيقته وذاته
عبارات عن معبر واحد والاشياء انما تتميز بخواص ذواتها ولا شركة
في الخواص قال المثبت هب ان الامر كذلك لكن خاصية كل شيء
معنى غيره وخاصية كل نوع مخصوص غيره وانتم لا تحدون جوهرا بعينه
على الخصوص بل تحدون الجوهر من حيث هو جوهر على الاطلاق
فقد اثبتم معنى عاما يعم الجواهر وهو التحيز مثلا والا لكان كل جوهر
على حاله (حياله) محتاجا الى حد على حياله ولا يجوز ان يجري حكم جوهر في جوهر
من التحيز وقبول الاعراض والقيام بالنفس واذا لم تجد بدا من ادراج
امر معقول عام في الحد وذلك يبطل قولكم ان الاشياء انما تتميز
بذواتها ويصحح قولنا ان الحدود لا تستغني عن عمومات الفاظ
تدل على صفات عموم الذات وصفات خصوص وتلك احوال لها وجوه
واعتبارات عقلية او ما شئت فسمها بعد الاتفاق على المعاني
والحقائق قال النافي غاية تقريركم في اثبات الحال هو التمسك
بعمومات وخصوصات ووجوه عقلية واعتبارات اما العموم
والخصوص فمنتقض عليكم بنفس الحال فان لفظ الحال يشمل جميع الاحوال
وحال هي صفة لشيء تخص ذلك الشيء لا محالة فلا يخلو اما ان يرجع معناه
الى عبارة تعم وعبارة تخص فخذوا منا في سائر العبارات العامة والخاصة
كذلك واما ان يرجع الى معنى آخر وراء العبارة فيؤدي ذلك الى اثبات
الحال للحال وهو محال ولا يغني عن هذا الالزام قولكم الصفة لا توصف
فانكم اول من اثبت للصفة صفة حيث جعلتم الوجود والعرضية
واللونية والسوادية احوالا للسواد فان اثبتم للصفات صفات
فهلا اثبتم للاحوال احوالا واما الوجوه والاعتبارات فهي بعينها في
الاحوال ايضا فان الحال العام غير والحال الخاص غير وهما اعتباران
في الحال وحال توجب احوالا اخرى وحال هي موجب الحال عن الكسب
فقد اثبت ابو هاشم حالا للباري تعالى يوجب كونه عالما قادرا

والعالمية والقادرية حالان لحال توجب وحال هي غير موجبة بل موجبة
مختلفان في الاعتبار واختلاف الاعتبارين لا يوجب اختلاف الحالين
للحال وهذا من الالزامات المفحمة ومن جملتها اخرى وهي ان الوجود
في القديم والحادث والجوهر والعرض عندهم حال لا اختلاف فيه بل وجود
الجوهر في حكم وجود العرض على السواء فيلزمهم على ذلك امران منكران
ابهام شي واحد في شيئين مختلفين او شيئين مختلفين في شي واحد و واحد
في اثنين واثنان في واحد محال اما احدهما ان شيئا واحدا كيف يتصور
في شيئين فان حال الوجود من حيث هو وجود واحد ومن بداية
العقول ان الشي الواحد لا يكون في شيئين متقابل في جميع الموجودات
على السواء وفيما لم يوجد بعد لكنه سيوجد على السواء ايضا وهو من
المحال والمنكر الثاني انه اذا كان الوجود حالا واحدا وقد اجتمعت
فيه اجناس وانواع واصناف فيلزم ان يحل المتكثرات المختلفة فيه
ويلزم تبدل الاجناس من غير تبدل وتغير في الوجود اصلا وذلك
كتبدل الصور بعضها ببعض في الهيولى عند الفلاسفة من غير تبدل
في الهيولى وذلك التمثيل ايضا غير سديد فان الهيولى عندهم قط لا تعرى
من الصورة الا ان من الصور ما هو لازم الهيولى كالابعاد الثلثة
ومنها ما يتبدل كالاشكال والمقادير المختلفة والاوضاع
والكيفيات وبالجملة وجود مجرد مطلق عام غير مختلف كيف يتصور
وجوده وما محله فان كان الجوهر محلا له فقد بطل عمومه للعرض
وان عين العرض فقد بطل عمومه للجوهر وان لم يكن ذا محل فهو
المحال وعن هذه المطالبة الحاقة يلوح الحق ولا يبوح به الكاتب بعد
ادراج الفريقين يقول النافي كيف يتصور وجود على حقيقة التي
لا تتبدل ولا تتغير وانما تتغير انواعه بعضها الى بعض فيصير الجوهر عرضا
والعرض جوهرا والوجود لا يختلف وفي ذلك تجويز تبدل الاجناس

فالاول سريان الوجود الواحد في اجناس وانواع مختلفة والثاني اتحاد
اجناس وانواع مختلفة في وجود واحد قال المثبتون الزام الحال علينا
نقضا غير متوجه فان العمومية والخصوصية في الحال كالجنسية
والنوعية للاجناس والانواع فان الجنسية في الاجناس ليست
جنسا حتى يستدعي كل جنس جنسا ويؤدي الى التسلسل وكذلك
النوعية في الانواع ليست نوعا حتى يستدعي كل نوع نوعا
فكذلك الحالية للاحوال لا تستدعي حالا فيؤدي ذلك الى التسلسل
وليس يلزم على من يقول الوجود عام ان يقول للعام عام وكذلك
لو قال الوصفية جنس لا يلزمه ان يقول للجنس جنس وكذلك لو فرق
فارق بين حقيقة الجنس والنوع وفصل احدهما عن الثاني باخص وصف
لم يلزمه ان يثبت اعتبارا عقليا في الجنس هو كالجنس ووجها عقليا في النوع
هو كالنوع فلم يلزم الحال علينا بوجه لا من حيث العموم والخصوص
ولا من حيث الاعتبار والوجه وانتم معشر النفاة لا يمكنكم
ان تتكلموا بكلمة واحدة الا وان تدرجوا فيها عموما وخصوصا ثم انتم تنفون
الحال ولم تعينوا لها لا بعينها صفة مخصوصة مشار اليها بل اطلقتم
القول وعممتم النفي واقمتم الدليل على جنس شمل انواعا او على نوع
عم اشخاصا حتى استمر دليلكم ومن نفى الحال لا يمكنه اثبات التماثل
في المتماثلات واجرا حكم واحد فيها جميعا فلو كانت الاشياء تتمايز بذواتها
المعينة بطل التماثل وبطل الاختلاف وذلك خروج عن قضايا العقل
واما قولكم الوجود لو كان واحدا متشابها في جميع الموجودات لزم
حصول شي في شيئين او شيئين في شي واحد فنقول يلزمكم في الاعتبار
والوجه العقلي ما الزمتنا في الوجود والحال فان الوجه كالحال والحال
كالوجه والمنكر منكر ان الوجود يعم الجوهر والعرض لا لفظا مجردا
بل معنى معقولا ومن قال ان كل موجود انما يتمايز موجودا اخر بوجوده لم
يكن

يمكنه ان يجري حكم موجود في موجود آخر اصلا حتى ان من اثبت الحدوث
لجوهر معين لم يتيسر له اثبات الحدوث لجوهر آخر بذلك الدليل بعينه بل
يلزمه ان يقيم على كل جوهر دليلا خاصا وعلى كل عرض دليلا خاصا ولا
يمكنه ان يقيم تقسيما في المعقولات اصلا لان التقسيم انما يتحقق بعد
الاشتراك في شيء والاشتراك انما يتصور بعد الاختصاص بشيء ومن قال
هذا الجسم مؤلف فقد حكم على جسم معين بالتألف ولم يلزمه جريان هذا
الحكم في كل جسم ولو اقتصر على هذا ايضا لم يفض الى العلم بحدوث كل جسم مؤلف
ما لم يقل وكل مؤلف محدث حتى يحصل له العلم بان كل جسم محدث فاخذ
الجسمية عامة والتألف في الاجسام عاما واسند التأليف للحدوث
عاما حتى لزمه الحكم بحدوث كل جسم مؤلف عاما ثم من قال الاشياء
تتمايز بذواتها المعينة كيف يمكنه ان يجري حكما عاما في محكوم خاص
فالزمتمونا قلب الاجناس والزمناكم رفع الاجناس ودعوتمونا
الى المحسوس ودعوناكم الى المعقول والجمتمونا باثبات الواحد
في الاثنين والاثنين في الواحد والجمناكم بنفي الواحد والاثنين والدليلان
متعارضان والدست قائم بين الخصمين ٥ قال الحاكم المشرف
على نهاية اقدام الفريقين انتم معاشر النفاة اخطأتم من وجهين
الاول انكم رددتم العموم والخصوص الى الالفاظ المجردة وحكمتم بان
للموجودات المختلفة تختلف بذواتها ووجودها وكلامكم هذا
ينقض بعضه بعضا ويرفع آخره اوله وهو انكار لاخص اوصاف
العقل ليس هذا الا حكما عاما على كل عام وخاص بانه راجع
الى اللفظ المجرد ليت الالفاظ لو رفعت من البين لم ترتفع
القضايا العقلية حتى البهائم التي لا نطق لها ولا عقل لم تعدم
مثل هذه الهداية فانها تعلم بالفطرة ما ينفعها من العشب فتأكل
ثم اذا رأت عشبا آخر مماثلا للاول ما اعتراها ريب في انه مأكول

لم يقل كل جسم مؤلف صح

كالاول فلولا انها تخيلت من الثاني عين حكم الاول وهو كونه ماكولا
والا لما اكلت وتعرف جنسها فتألف به وتعلم ضدها فتهرب
منه ولقد صدق المثبتون عليكم انكم حبستم على انفسكم باب
الحد وشموله المحدودات وباب النظر وتضمنه للعلم وانا اقول
لا بل حبستم على العقول باب الادراك وعلى الالسن باب الكلام
فان العقل يدرك الانسانية كلية عامة لجميع نوع الانسان
مميزة من الشخص المعين المشار اليه وكذا العرضية كلية عامة
لجميع انواع الاعراض من غير ان يخطر بباله اللونية
والسوادية وهذا السواد بعينه وهذا مدارك ضرورية
العقل وهو مفهوم العبارة متصور في العقول لا نفس
العبارة اذ العبارة تدل على معنى في الذهن محقق هو مدلول
العبارة والمعبر عنه حتى لو تبدلت العبارة العربية بالعجمية
هندية ورومية لم يتبدل المعنى المدلول ثم ما من كلام
عام الا ومختص معنى عاما فوق الاعيان المشار اليها بهذا
وذاك وتلك المعاني العامة من اخص اوصاف النفوس الانسانية
فمن انكرها معقولة خرج عن حد الانسانية ودخل في
حريم البهيمة بل اضل سبيلا واما الخطأ الثاني فهو رد
التميز من بين الانواع الى الذوات المعينة وذلك من اشنع
المقالات فان قال الشيء انما يتميز عن غيره باخص وصفه
قيل له اخص وصف الشيء نوع غير واخص وصف ذات
مشار اليه غير فان الجوهر يتميز عن العرض بالتحيز مطلقا
اطلاقا نوعيا لا معينا تعينا شخصيا فان الجوهر المعين
انما يمتاز عن جوهر معين بتحيز مخصوص لا بالتحيز المطلق فقط

ولا يمتاز جوهر معين عن عرض معين بحيز مخصوص اذ الحس لا يميز الوصف
من الموصوف والعرض عن الجوهر والعقل انما يميز بمطلق التحيز
فعرف ان الذوات انما تمتاز بعضها عن بعض تمايزا جنسيا
ونوعيا الا باعم صفاتها كالوجود بل باخص اوصافها بشرط ان تكون
كلية عامة ولو ان الجوهر مايز العرض بوجوده كما مايزه بتحيزه
لحكم على العرض بانه متحيز وعلى الجوهر بانه محتاج الى التحيز لان
الوجود والتحيز واحد فيما به يفترقان هو بعينه ما فيه يشتركان
وما به تماثلا هو بعينه ما فيه يختلفان ويرتفع التماثل والاختلاف
والتضاد راسا ويلزم ان لا يجري حكم مثل في مثل حتى لو اقام الدليل
على حدوث جوهر بعينه كان هو محدثا ويحتاج الى دليل آخر
في مثل ذلك الجوهر ويلزم ان لا يسلب حكم ضد عن ضد وخلاف
عن خلاف حتى لو حكم على الجوهر بانه قابل للعرض لم يسلب عن
العرض هذا الحكم اذ لا تماثل ولا اختلاف ولا اضداد وارتفع العقل
والمعقول والحس والمحسوس فاما وجه خطأ المثبتين للحال
فهو انهم اثبتوا لوجود معين مشار اليه صفات مختصة وصفات
يشاركه فيها غيره من الموجودات وهو من احل المحال فان
المختص بالشيء المعين والذي يشاركه فيه غيره واحد بالنسبة
الى ذلك المعين فوجود عرض معين وعرضيته ولونيته وسواديته
عبارات عن ذلك المعين المشار اليه فان الموجود اذا اختص
بالعرضية فهو بعينه عرض والعرضية اذا اختصت باللونية
فهو بعينها لون وكذا اللونية والسوادية بهذا السواد المشار
اليه فليس من المعقول ان يوجد صفة لشيء واحد معين ويوجد
هي بعينها لشيء آخر فيكون صفة معينة في شخص كسواد واحد
في محلين وجوهر واحد في مكانين ثم لا يكون ذلك في الحقيقة

عموما وخصوصا فان مثل هذا ليس يقبل التخصيص اذ لا يكون خاصا
في كل محل فلا يكون لشيئه عاما واذا لم يكن عاما لم يكن خاصا
ايضا فبينا فض المعنى الكلام والخطأ الثاني انهم قالوا الحال
لا يوصف بالوجود ولا بالعدم والوجود عندهم حال فكيف
يصح ان يقال الوجود لا يوصف بالوجود وهل هو الا تناقض في
اللفظ والمعنى وما لا يوصف بالوجود والعدم كيف ان يعم اصنافا واحوالا اعيانا تامة
لان الشمول والعموم يستدعي اولا وجودا محققا وثبوتا
كاملا حتى يشمل ويعم او يتعين ويخص وايضا فانهم اثبتوا العلة
والمعلول ثم قالوا العلة توجب المعلول وما ليس بموجود كيف
يصير موجبا وموجبا فالعالمية عندهم حال والعلمية حال
فالموجب حال والموجب حال والحال لا يوجب الحال لان ما لم
يتصف بالوجود الحقيقي لا يتصف بكونه موجبا والخطأ
الثالث انا نقول معاشر المثبتين كل ما اثبتموه في الوجود
هو حال عندكم فارونا موجودا في الشاهد والغائب هو
ليس بحال لا يوصف لا بالوجود ولا بالعدم فان الوجود الذي
هو الاعم الشامل للقديم والحادث عندكم حال والجوهرية والتحيز
وقبول العرض كلها احوال والعرضية واللونية والسوادية التي هي اخص
وصف هذا السواد بعينه كلها احوال فليس على مقتضى مذهبكم
شيء ما في الوجود هو ليس بحال وان اثبتم شيئا وقلتم هو ليس بحال
فذلك الشيء يشتمل على خصوص وعموم والاخص والاعم حال عندكم
فاذا لا شيء الا لا شيء ولا وجود الا لا وجود وهذا من احل ما يتصور
فالحق في المسألة اذا ان الانسان يجد من نفسه ضرورة تصور
اشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الالفاظ ولا
ملاحظة جانب الاعيان ويجد من نفسه اعتبارات عقلية

لشيء واحد وهي اما ان ترجع الى الالفاظ المجردة وقد ابطلناه واما ان ترجع الى الاعيان الموجودة المشار اليها وقد زيفناه فلم يبق الا ان يقال هي حقائق معاني موجودة محققة في ذهن الانسان والعقل الانساني هو المدرك لها وهي من حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الاعيان فلا موجود مطلق في الاعيان ولا عرض مطلق ولا لون مطلق بل هي في الاعيان بحيث يتصور العقل منها معنى كليا عاما فيصاغ له عبارة تطابقه وينص عليه ويعتبر العقل لها معنى ووجها فيصاغ له عبارة حتى لو طاحت العبارات او تبدلت لم يبطل المعنى المقدر في الذهن المتصور في العقل فنفاة الاحوال اخطاوا من حيث ردوها الى العبارة المجردة واصحاب الاحوال اخطاوا في قولهم لا موجودة ولا معدومة واصابوا حيث قالوا ما ثبت وجوده معينا لا عموم فيه ولا اعتبار ومثبتوا [في الاعيان] الاحوال اخطاوا من حيث ردوها الى صفات واصابوا حيث قالوا هي معاني معقولة وراء العبارات وكان من حقهم ان يقولوا هي موجودة في الاذهان غير معدومة في الاعيان بدل قولهم [متصورة] لا موجودة ولا معدومة وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه غير ان بعضهم يعبر عنها بالتصور في الاذهان وبعضهم يعبر عنها بالتقدير في العقل وبعضهم يعبر عنها بالحقائق والمعاني التي هي مدلولات العبارات والالفاظ ويعبر بعضهم بصفات الاجناس والانواع والمعاني اذا لاحت للعقول واتضحت فليعبر المعبر عنها بما تيسر له فالحقائق والمعاني اذاً ذوات اعتبارات ثلث اعتبارها في ذواتها وانفسها واعتبارها بالنسبة الى الاعيان واعتبارها بالنسبة الى الاذهان وهي من حيث هي موجودة في الاعيان يعرض لها ان تتعين وتتخصص وهي من حيث هي متصورة في الاذهان يعرض لها ان تعم وتشمل وهي باعتبار

ذواتها في انفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص ومن عرف الاعتبارات الثلث زال اشكاله في مسئلة الحال وتبين الحق له في مسئلة المعدوم هل هو شيء ام لا

القاعدة السابعة في المعدوم هل هو شيء ام لا وفي الهيولى وفي الرد على من اثبت هيولى بغير صورة الوجود والشيء اعرف من ان يحد بحد او يرسم برسم لانه ما من لفظ تدرجه في تحديد الشيء الا وهو اخفى من الشيء والشيء اظهر منه وكذلك الوجود فلو ادرجت في التحديد ما او الذي او هو فذلك عبارة عن الوجود والشيئية فتعريفه بشيء آخر محال ولان الشيء المعرف به اخص من الشيئية والوجود ومما اعم من ذلك الشيء فكيف يعرف شيئا بما هو اخص منه واخفى ومن حد الشيء بانه الموجود فقد اخطا فان الوجود والشيئية سيان في الخفاء والجلاء ومن حده بانه ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فقد اخطا فانه ادرج لفظ ما في الحد ومعناه انه الشيء الذي يعلم ويخبر عنه فقد عرفه بنفسه لعمري قد يختلف الاصطلاح والمواضعة والاشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين والشحام من المعتزلة احدث القول بان المعدوم شيء وذات وعين واثبت له خصائص المتعلقات الوجودية مثل قيام العرض بالجوهر وكونه عرضا وكونا ولونا وسوادا وبياضا وتابعه على ذلك اكثر المعتزلة غير انهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر ولا التحيز للجوهر ولا قبوله للعرض وخالفه جماعة فمنهم من لم يطلق الا اسم الشيء فحسب ومنهم من امتنع من هذا الاطلاق ايضا مثل ابي الهذيل وابي الحسين البصري ومنهم من قال الشيء هو القديم واما الحادث فيسمى شيئا بالمجاز والتوسع وصار جهم بن صفوان الى ان الشيء هو المحدث والباري تعالى

مُشبّئ الاشيا قال نُفاة الشيئية عن العدم قد تقرر في اوايل العقول
ان النفي والاثبات متقابلان والمنفي والمثبت متقابلان تقابل
التناقض حتى اذا نفيت شيا معينا في حال مخصوص بجهة مخصوصة
لم يمكنك اثباته على تلك الحال وتلك الجهة المخصوصة ومن انكر هذه
القضية فقد انكر الحقايق كلها واذا كان المنفي ثابتا على اصل من قال
ان المعدوم شي فقد رفع هذه القضية اولا اصلا وكان من قال لا
معقول ولا معلوم الا الثبوت فحسب وذلك خروج عن القضايا
الاولية وتحرير ذلك ان كل معدوم منفي وكل منفي فليس بثابت فكل
معدوم ليس بثابت قال من اثبت المعدوم شيا كما تقرر في العقل
تقابل النفي والاثبات فقد تقرر ايضا تقابل الوجود والعدم فنحن
وفرنا على كل تقسيم عقلي حظه وقلنا ان الوجود والثبوت
لا يترادفان على معنى واحد والمعدوم والمنفي كذلك قال
النفاة الان صرحتم بالحق حيث ميزتم بين كل قسم وقسم فالثبوت
عندكم اعم من الوجود فان الثبوت يشمل الموجود والمعدوم
فهلا قلتم في المقابل كذلك فان المنفي اعم من المعدوم حتى يكون
صفة عمومه حالا او وجها للمنفي ثابتا كما ان صفة خصوص المعدوم
حالا للمعدوم او وجها ثابتا فيتحقق في المنفي امر ثابت ويرتفع
التقابل العقلي فاذا لم تثبتوا فرقا بين المنفي والمعدوم ثم ان
قالوا كل معدوم شي ثابت لزمهم ان يقولوا كل منفي شي ثابت
فرجع الالزام عليهم بتحقيق ظاهرا وهو رفع التقابل بين النفي
والاثبات قال المثبتون اذا حققتم الكلام في النفي والاثبات
والموجود والمعدوم وميزتم بين العموم والخصوص فيه عاد
الالزام عليكم متوجها من وجهين احدهما انكم اثبتم في المعدوم
خصوصا وعموما اذا حققتم فقلتم منه ما هو واجب كالمستحيل
ومنه ما هو جايز كالممكن ومنه ما هو مستحيل لذاته كالجمع

بين المتضادين ومنه ما يستحيل لغيره كخلاف المعلوم
فهذه التقسيمات قد وردت على المعدوم فاخذتم المعدومية
عامة وخصصتم بهذه الخصايص ولولا ان المعدوم شي
ثابت والا لما تحقق فيه العموم والخصوص ولما تحقق
التمييز بين قسم وقسم والوجه الثاني انكم اعترفتم بان المنفي التمييز صح
والمعدوم معلوم فقد اخبرتم عنه ونصرفتم بافكاركم
فيه فما متعلق العلم وما معنى التعلق اذ لم يكن شيا ثابتا
اصلا قال النفاة نحن لا نسلم في العدم خصوصا وعموما
بل الخصوص والعموم راجع الى اللفظ المجرد او الى التقدير
في العقل بل العلم لا يتعلق بالمعدوم من حيث هو معدوم
الا على تقدير الوجود فالعدم المطلق يعلم ويعقل بتقدير
الوجود المطلق وفي مقابلته العدم المخصوص اعني عدم
شي بعينه فاما ان يشار الى الموجود المحقق فيقال عدم هذا
الشي واما ان يقدر في العقل فيقال عدم ذلك المقدر كما لقيمه
يقدر في العقل ثم ينفى في الحال او يثبت في المآل فالعدم اذاً
لا يخص ولا يعم ولا يعلم من غير وجود او تقدير وجود وكان
العلم يتعلق بالوجود ثم من ضرورته ان يعتبر عدم ذلك الشي
معلوما فيخبر عنه بانه منفي فيعبر عنه انه ليس بشي في الحال
وان كان شيا في ثاني الحال على انا نلزمكم الوجود نفسه والصفات
التابعة للوجود عندكم مثل التحيز للجوهر وقبوله للعرض
وقيامه بالذات ومثل احتياج العرض الى الجوهر وقيامه
به فنقول الوجود منفي من الجوهر ام ثابت فان كان
ثابتا فهو تصريح بقدم العالم ويقرب ان لا ابداع ولا اختراع

ولا اثر لقادرية الباري تعالى اصلا وان كان منفيا وكل منفي
عندكم معدوم وكل معدوم ثابت فعاد الالزام عليكم جذعا
وتقول قد قام الدليل على ان الباري تعالى اوجد العالم بجواهره
واعراضه فيقال اوجد عينها او غيرها ذاتها ام غير ذاتها فان (وذواتهما)
قلتم اوجد عينها وذاتها فالعين والذات عندكم ثابته في العدم
وهما صفتان ذاتيتان لا تتعلق بهما القدرة والقادرية
ولا هي من اثارهما وان قلتم اوجد غيرها فالكلام في ذلك
الغير كالكلام فيما نحن فيه قال المثبتون اما قولكم العلم لا يتعلق
الا بالوجود او بتقدير الوجود فينتقض عليكم بعلم الباري تعالى (فينتقض ظ)
بعدم العالم في الازل فانه لا وجود للعالم ولا تقدير الوجود من
وجهين احدهما ان تقدير العالم في الازل محال والثاني
ان التقدير من الباري تعالى محال فانه تردد الفكر بوجود شي
وعدمه فان قدر في ذاته فهو محال وان فعل فعلا وسماه
تقديرا فهو ايضا محال في الازل ولا بد للعلم من متعلق هو
معلوم محقق فيجب ان يكون شيئا ثابتا وقولكم العلم يتعلق
بوجود شي في وقت وجوده ثم يلزم من ضرورته العلم بعدمه
قبل وجوده يلزمكم حصر العلم في معلومات هي موجودات
فالموجودات متناهيه فيجب ان تتناهى المعلومات وانتم لا
تقولون به ثم تلك اللوازم ان كانت معلومة فهي
كالموجودات على السوا في تعلق العلم بها وان لم تكن
معلومه فقد تناهى العلم والمعلومات واما قولكم ان
الوجود منفي ام ثابت فعلى اصلنا الوجود منفي وليس
بثابت وليس كل منفي معدوم عندنا ثابتا فان (شيئا ام)
المحالات منفيات ومعدومات وليس اشيا ثابته

بل تقرير مذهبنا ان الصفات الثابتة للجواهر والاعراض هي لها
لذواتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر اذ امكننا ان نتصور
الجوهر جوهرا وذاتا وعينا والعرض عرضا وذاتا وعينا
ولا يخطر ببالنا انه امر موجود مخلوق بقدرة القادر والمخلوق
المحدث انما يحتاج الى الفاعل من حيث وجوده اذ كان في
نفسه ممكن الوجود والعدم فاذا ترجح جانب الوجود احتاج
الى مرجح فلا اثر للفاعل بقادريته او قدرته الا في الوجود
فحسب فقلنا ما هو له لذاته قد سبق الوجود وهو جوهريته
وعرضيته فهو شي وما هو له بقدرة القادر هو وجوده وحصوله
وما هو تابع لوجوده فهو تحيزه وقبوله للعرض وهذه قضايا
عقلية ضرورية لا ينكرها عاقل وعلى هذه القاعدة يخرج الجواب
عن اثر الايجاد فان اثر القدرة في الوجود فقط والقادر
لا يعطيه الا الوجود والممكن في ذاته لا يحتاج الى القادر الا من جهة
الوجود الستا نقول ان امكان الممكن من حيث امكانه امر له لذاته
وهو من هذا الوجه غير محتاج الى الفاعل وليس الفاعل جعله
ممكنا لكن من حيث ترجيح احد طرفي الامكان كان محتاجا
الى الفاعل فعلم يقينا ان الامور الذاتية لا تنسب الى الفاعل بل
ما يعرض لها من الوجود والحصول ينسب الى الفاعل وتقول
ان الفاعل اذا اراد ايجاد جوهر فلا بد ان يتميز الجوهر بحقيقته
عن العرض عنده حتى يتحقق القصد اليه بالايجاد والا فالجوهر
والعرض في العدم اذ كان لا يتميز احدهما عن الثاني بامر ما في حقيقته
ما وذاتي الامر والحقيقة لم يكن شيئا ما بنا لم يتجرد القصد الى الجوهر
دون العرض والى الحركة دون السكون والبياض دون السواد

المخصص
الي غير ذلك والتخصص بالوجود انما يتصور اذا كان معينا
متميزا عند المخصص حتى لا يقع جوهر بدل عرض ولا حركة بدل
سكون ولا بياض بدل سواد فعلم بذلك ان حصول الاجناس
والانواع لا يتعلق بفعل الفاعل وانها في ذواتها لو لم تكن
اشيا مفصلة لم يكن يتصور الايجاد والاختراع ولكان حصول
الكاينات على اختلافها اتفاقا وبختا قالت النفاة العلم
الازلي يتعلق بالمعلومات كلها كما هي يتعلق بوجود العالم
حتى حين يتحقق له وجود ويتعلق باستحالة وجوده ازلا و
جواز وجوده قبل وجوده لكن التعلق الحقيقي هو الوجود
وساير المعلومات من ضرورة ذلك التعلق ولا يستدعي ذلك
التعلق في حق الباري تعالى تعددا وتغيرا وتجددا ولا اخبارا
هذا لمن عرف وحدانية الباري تعالى في الالاهية عرف انه
ماسواه ليس باله ولا يستدعي تعدد علوم بكل مخلوق انه ليس
باله ومن عرف ان زيدا في هذه الدار عرف انه ليس في موضع
آخر ولا يستدعي ذلك ان يتعدد علمه بانه ليس في دار عمرو
وبكر وخالد بل يقع ذلك معلوما لزوما وضرورة ومثل
هذه المعلومات لا تتناهى ويستحيل ان يقال ان هذه
المعلومات اشيا ثابتة حتى يكون عدم زيد في مكان كذا او
كذا وعدم كل جوهر في حيز كذا وعدم كل عرض في محل
كذا الي ما لا يتناهى اشيا ثابتة في العدم فان ذلك خروج
عن قضايا العقل وتيه في مفازة الجهل ولما الزام
الوجود من حيث هو وجود والتحيز وقبول العرض وجميع
الصفات التابعة في الحدوث متوجه والاعتذار عنه

٦٦

بانه منفي وليس بثابت ولا شي نقض صريح لمذهبهم فان كل
معدوم امكن الاخبار عنه وتعلق العلم به فهو شي ثابت
عندهم ويا ليت شعري اذا لم يمكن الاخبار عن الوجود ولم
يمكن تعلق العلم به فمن اي شي يخبر وباي شي يعلم وليس ذلك
كالمحال الذي تمثلوا به على ان المحالات مما يعلم ويخبر عنها فهلا
كانت اشيا حتى يلزم من عدم الالهة اشيا ما والعالم بما
فيه من الجواهر والاعراض اشيا ثابتة في الازل وكما لا تتناهى
المعلومات لا تتناهى الاشيا باجناسها وانواعها واصنافها و
العياذ بالله من مذهب هذا ماله واما كلامهم في الصفات
الذاتية انها لا تحصل بفعل الفاعل وانما الوجود من حيث هو
وجود متعلق بالقدرة فشي ما قد سمعوه ولم يفهموه وما احسنوا
ايراده لانهم لم يحققوا الصدار واجاب النفاة عنها بان قالوا
وجود الشي وعينه وذاته وجوهريته وعرضيته عندنا
عبارات عن معبر واحد وما اوجده الموجد فهو ذات الشي
والقدرة تعلقت بذاته كما تعلقت بوجوده واثرت في
جوهريته كما اثرت في حصوله وحدوثه والتمييز بين الوجود
وبين الشيئية مما لا يرجع الي معنى ومعنى بل الى لفظ ولفظ
وهم على اعتقاد ان الاجناس والانواع والعموم والخصوص
فيها راجع الي الالفاظ المجردة او الوجوه العقلية او التقديرات
الوهمية والزموا عليهم الصفات التابعة للحدوث كالتحيز
وقبول العرض وقيام العرض بالمحل فانها ليست من آثار
القدرة ثم لم يثبتوها قبل الحدوث فهلا قالوا الصفات
الذاتية كلها تتبع الحدوث تناقضا وربما عكسوا عليهم الامر

في التابع والمتبوع والزموهم القول بان المتحيز يقع بالقدرة في الوجود
يتبعه واجابوا عن سوال التخصيص والتمييز بالمعارضة وهي ان
الجواهر والاعراض لو ثبت في العدم يعتبر ثابتة لما تحقق
القصد الى بعضها بالتخصيص ملتبس يندفع الاشكال بهذا الجواب
بل يزيده قوة ولزوما والحق ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة
الحال وقد دارت رؤس المعتزلة في هاتين المسئلتين على طرفي
نقيض فتارة يعبرون عن الحقائق الذاتية في الاجناس
والاحوال والانواع وهي صفات او اسماء ثابتة للموجودات
لا توصف بالوجود ولا بالعدم وتارة يعبرون عنها بالاشياء
وهي اسماء او احوال ثابتة للمعدومات لا يختص بالاخص بل بالاعم — ولا يعم
وذلك لانهم قد سمعوا كلاما من الفلاسفة او قرؤا اشياء
من كتبهم وقبل الوصول الى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام
من غير تصحيح وذلك انهم اخذوا من اصحاب الهيولى مذهبهم فيها و
كسوها مسئلة المعدوم شيء واصحاب الهيولى على خطا بين
من اثبات الهيولى مجردة عن الصور كما سنرد عليهم واخذوا
من اصحاب المنطق والالهيين كلامهم في تحقق الاجناس
والانواع والفرق بين المتصورات في الاذهان وبين الموجودات
في الاعيان وهم على صواب ظاهر فيها دون الجبائي من المعتزلة
لانهم لا رجال ولا نساء اثبتوا احوالا لا موجودة ولا معدومة
والصورة كالمنضود وينهدم بناؤهم بادنى نفخة كما يتضح
الحق بادنى لمحة فنقول اذا اشار مشير الى جوهر بعينه
فنسالكم هل كان هذا الجوهر قبل وجوده شيئا ما سا
جوهرا جسما من حيث هو هذا ام كان جوهرا مطلقا

فان قلتم كان جوهرا بعينه فيجب ان يتحقق الاشارة اليه بهذا هو

شيئا عاما غير مخصص بهذا او يكون ذلك المشار اليه هو هذا لان
هذا لا يشاركه فيه غير هذا وان كان قبل وجوده جوهرا مطلقا
لا هذا فلم يكن ذاك هذا فلم يكن هذا شيئا والمطلق من حيث
هو مطلق لا هذا فما هو ثابت في العدم لم يتحقق له وجود — فلم يكن هذا ذلك وذلك هذا
ولم يكن ثابتا وما ذكروه من ان الصفات الذاتية لا تنسب
الى الفاعل بل الذي ينسب الى الفاعل هو الوجود فيكل
ما ثبت للشيء المعين من الصفات التي هو بها قد تتنوع ونعبر عنه — قد تعين عنه وما... ثبت للشيء الغير المعين من الصفات التي هو بها صح
والاول لا تسمى صفات ذاتية لا بمعنى انها عبارات عن ذاته
المعين فيكون وجوده وجوهريته وعينه وذاته عبارات
عن معبر واحد وكما يحتاج في وجوده الى الموجد يحتاج في
ذاته وعينه وجوهريته وجواز الوجود هو بعينه جواز
الثبوت وهو بعينه في ان يكون عينا وجوهرية في ان يكون
جوهرا لا يستغني عن الموجد والا فيلزم ان تستغني الاشياء
كلها عن الموجد من جميع وجوهها وصفاتها الا الوجود فحسب
على انه حال لا يوصف بالوجود وايضا فان الوجود من حيث هو
وجود ليس يفتقر الى الموجد والا فيلزم وجود القديم بل وجود
مخصوص هو بصفة الامكان يفتقر الى الموجد ثم الوجود لكن
من حيث هو عام لا يتحقق له وجود بل وجود هكذا هو بصفة كذا
وكذا يتحقق له وجود فثبت ان العين المعين المشار اليها هو المفتقر — الى الموجد ويريده
الى الموجد ولكن لا يتحقق له وجود وليس يريده الموجد الا ويعلمه — او عرضا ما
قبل ايجاده يتخصص وجوده جوهرا في علم الموجد فالمعلوم يتخصص
مرادا والمراد يتخصص وجودا وهو بعينه جوهر لا انه في ذاته يكون

شيا مخصصه بالوجود بعد الشي حتى يخصص الشيئية الخارجة جوهرا
ويخصص الجوهريه المعاينة الخارجة بهذا الجوهر وايضا فان الوجود اعم
صفات الموجودات والحادث الاعم لا يوجب وجود الاخص فلو كان
البياض مثلا منتسبا الى الموجد من حيث وجوده فقط لكان يكون
موجودا لا بياضا بل لو عكس الامر وقلب الحال فقيل اوجده سوادا
او بياضا او بسبب البياضيه الى الموجد فقط ولكن من ضرورة وجود
الاخص وجود الاعم كان امثل من حيث العقل وكذلك يقول ان
البياض يضاد السواد بياضيته فاذا انتفى نفي السواديه انتفى
الوجود اذ ليس من قضية العقل انتفا السواديه وانتفا الوجود
وعند القوم المعدوم معدوم لوجوده كما ان الموجد موجد لوجوده
فلزم على ذلك ان لا يوجد بياض ولا يعدم سواد ولا يتحقق
جوهر ولا يتخصص عرض والعجب كل العجب من مثبتي الاحوال
انهم جعلوا الاجناس والانواع مثل الجوهرية والجسميه
والعرضيه واللونيه اشيا ثابته في العدم لان العلم قد يتعلق
بها والمعلوم يجب ان يكون شيا حتى يتوكا عليه العلم ثم هي
ما عاها اعني الجوهرية والعرضيه واللونيه والسوادية
احوال في الموجود وليست معلومة على حيالها ولا موجوده
بانفرادها فيا له من معلوم في العدم حتى يتوكا عليه العلم وغير معلوم
في الوجود ولو انهم اهتدوا الى مناهج العقول في تصورها الاشيا
باجناسها وانواعها لعلموا ان تصورات العقول ماهيات
الاشيا باجناسها وانواعها لا يستدعي كونها موجودة محققه
او كونها اشيا ثابته خارجه عن العقول وما لها بحسب
ذواتها اجناسها وانواعها في الذهن من المقومات الذاتيه
من

التي تتحقق ذواتها بها لا تتوقف على فعل الفاعل حتى يمكن ان يعرف
هي والوجود لا يخطر بالبال فان اسباب الوجود غير واسباب
الماهيه غير ولعلموا ان ادراكات الحواس ذوات الاشيا باعيانها
واعلامها تستدعي كونه موجوده محققه واشيا ثابته خارجه عن
الحواس وما لها بحسب ذواتها اعيان واعلام في الحس من المخصصات
العرضيه التي تتحقق ذواتها المعينه بها هي التي تتوقف على فعل
الفاعل حتى لا يمكن ان يوجد هي عرية عن تلك المخصصات فان
اسباب الماهيه غير واسباب الوجود غير ولما سمعت المعتزله
من الفلاسفه فرقا بين القسمين ظنوا ان المتصورات في الاذهان
هي احوال ثابته في الاعيان فقضوا بان الحال ثابتة اشيا سمعا فاسا وا
الاجابة ولولا اني التزمت نفسي في هذا الكتاب ان ابين مصادر المذاهب
ومواردها واشير الى منتهى اقدام العقول في مسايل الاصول
والا لما اسمحت كشف الاسرار وهتك الاستار واما اصحاب
الهيولى فافترقت فيها على طريقين احدهما اثبات الهيولى للعالم
مجرده عن الصور وعدوها من المبادي الاول وهي ثالثها او رابعها
فقالوا المبادي هي العقل والنفس والهيولى وهي كانت مجرده عن
الصور كلها فحدثت الصورة الاولى وهي الابعاد الثلثه فصارت
جسما مركبا ذا طول وعرض وعمق ولم يكن لها قبل الصورة الا استعداد
مجرد لقبول الصورة فاذا حدثت الصورة صارت بالفعل موجوده
وهي الهيولى الثانية ثم اذا لحقها الكيفيات الاربعه التي هي الحرارة
والبرودة الفاعلتان والرطوبه واليبوسة المنفعلتان صارت
الاركان التي هي النار والهوا والما والارض وهي الهيولى الثالثه ثم
يكون منها المركبات التي يلحقها الاعراض وهي الكون والفساد

اشياء

ان المعدوم شي وجود
وظنوا انها شي في الانواع
الاجناس قبل الاول
في الاذهان هي
ثابته للاعيان
فقضوا اصح

وقيل في

والعقل
هو الباري
والهيولي
وقالوا المبادي
والنفس
صح

ويتغير من الاتصال والانفصال عرض هو من باب الكم والاتصال والانفصال
الذي هو الابعاد الثلثه جوهر فهو صورة جسمية فما هو عرض يجوز
عليه التبدل وما هو جوهر لم يتبدل قط وليس العرض من قبيل
الجوهر حتى يحكم عليه بحكم الثاني وكذلك كون الجسم في حيز مخصوص من
قبيل الاعراض من باب الاين وكونه متحيزا صورة جسمية هو من
قبيل الجواهر فلم يجز ان يقال اذا جاز عليه تبدل المكان المخصوص
جاز عليه ان لا يكون له حيز ومكان هذا جواب الحكيم اما جواب
المتكلم فيقول اذا جاز خلو الجوهر عن عرض جاز خلوه عن كل عرض
قال لان الجوهر هو القايم بذاته المستغني عن المحل فلو لم يجز
خلوه عن الاعراض لبطل قيامه بذاته ولكان في وجوده محتاجا
الى العرض كما كان العرض في وجوده محتاجا الى الجوهر فحينيذ
يلتبس حد الجوهر بحد العرض ويختلط احدهما بالاخر ويخرج
عن المعقول فيقول المتكلم الجوهر في قيامه بذاته يستغني عن
كل محل يحل فيه بحيث يوصف به المحل والعرض من حيث
احتياجه في ذاته محتاج الى محل يحل فيه بحيث يوصف به المحل
لكن الجواز بخلو الجوهر عن كل الاعراض لانه يحتاج اليها في
قوامه بذاته جوهرا لكن في وجوده لا يتصور ان يكون خاليا عن
كون في مكان مخصوص وقال اصحاب الصوره لو قدرنا
الهيولى جوهرا قايما بذاته عريا عن الصور كلها حتى لا يكون له
وضع وحيز وبعد واتصال ومقدار يقبل الانقسام
ثم قدرناه حصل فيه المقدار مثلا فاما ان يصادفه المقدار دفعة
او على تدريج فان صادفه دفعة حتى اذا حصل ذا مقدار فيكون
قد صادفه حيث انضاف اليه فيكون له حيز وحيث فيجب ان

والفريق
ويكون بعضها هيولى لبعض والطريق الثاني انهم اثبتوا الهيولى
غير مجردة عن الصور قالوا وهذا الترتيب الذي ذكرناه مقدر في
العقل والوهم خاصة دون الوجود وليس في الوجود جوهر مطلق
قابل للابعاد الثلثه ثم لحقته الابعاد ولا جسم عار من الكيفيات
ثم عرضت له الكيفيات وانما هو عند نظرنا فيما هو اقدم بالطبع
وابسط في الوهم والعقل قال اصحاب الهيولى المجرده اما اثبات
الهيولى لكل جسم فامر معقول محقق بالبرهان وذلك ان كل جسم
قابل للاتصال والانفصال ثم القابل للاتصال والانفصال امر
وراء الاتصال والانفصال فان القابل يبقى بطريان احدهما والاتصال
لا يبقى بعد طريان الانفصال وظاهر ان هاهنا جوهرا غير
الصورة الجسمية يعرض لها الاتصال والانفصال معا ثم قالوا ما من
اتصال وانفصال معين الا ويمكن زواله وما من شكل وصورة وحيز
وجهة الا وهو عارض لذلك الجوهر فيمكن ان يتعرى عن جميع الصور
كما امكن ان يتعرى عن كل صورة بل يجب ان يكون مبدا الاجسام
المركبة جوهرا غير مركب فان كل مركب لو كان عن مركب لتسلسل
الى غير النهاية فتركيب القميص من الغزل والغزل من القطن والقطن
من الاركان والاركان من العناصر وهي من الهيولى القابلة
للصور والكيفيات واذا انحلت التركيبات فهي البسايط
واذا انحلت البسايط فهي الهيولى المجردة عن كل صورة القابلة
لكل صورة قال اصحاب الهيولى مع الصورة اما اثبات الهيولى
جوهرا معقولا فمسلم للعقل واما جواز تعريها عن الصورة
او وجوب ذلك فهو المختلف فيه وما اوردتموه من المقدمات
تحكمات فلم قلتم انه اذا امكن تعريها عن اتصال وانفصال
معين امكن تعريها عن كل اتصال وانفصال لان الذي يدل

والتشكل بالصور والاشكال وهم العلوم صح

يكون ذا اجزا او لا حتى يصادفه حيث هو فيكون ذا صورة و...
وان صادفه على تدريج وانبساط فكل ما من شانه ان ينبسط فله جهات مخصوصة
وكل ما له جهة فهو ذو وضع وعلى الوجهين جميعا لا يصادفه
الا الاتصال والمقدار الا ان يكون له حيث وحيز ووضع وقد
فرض غير متحيز او ذا وضع فهو خلف قال اصحاب الهيولى او غير ذي وضع
كل حادث في زمان محتاج ان يسبقه امكان الوجود وذلك الامكان
اما ان يكون في نفس المقدر واما ان يكون في شي ما وبطل ان يكون في
نفس المقدر فان المقدر لو قدر عدمه لم ينعدم الامكان
فتعين انه في شي ما خارج عن الذهن وذلك الشي اما ان يكون
موجودا واما ان يكون معدوما ومحال ان يكون معدوما فان
المعدوم قبل والمعدوم مع الشي شي واحد وليس الامكان قبل
هو الامكان مع وان كان موجودا فاما ان يكون قايما في موضوع
واما ان يكون قايما لا في موضوع وكل ما هو قايم لا في موضوع
فله وجود خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود
انما هو امكان لامر مضاف لما هو امكان له فهو اذن امر في موضوع
وعارض لموضوع ونحن نسميه قوة الوجود والذي فيه قوة
وجود الشي هو الموضوع والمادة والهيولى قالوا والامكان قد
تعرى عن الوجود لانه لو تحقق وجود كل ممكن لحصلت موجودات
بلا نهاية فالعالم قد سبقه امكان الوجود فقد سبقه الهيولى
التي فيها الامكان والامكان لم يكن في الازل فالهيولى لم يكن في
الازل فنقول وجود العالم حيث تحقق الهيولى وتحقق الهيولى
حيث تحقق الامكان والامكان والوجوب يجتمعان وهذا
دليل افلاطن في حدوث العالم بصورته وهيولاه. قال
الالهي

وكما تصور وجود موجودات كلية في العقل تصور وجود موجودات
كلية في الخارج عن العقل وهي حقايق مختلفة تختلف بالخواص
كالعقول السماوية وقال اصحاب الصور هذا البرهان صحيح
في الموجودات الزمانية لكن كما لا يتحقق امكان الا في مادة
لا يتصور مادة الا متصورة بصورة فانها ان كانت عرية عن
الصور كلها كان لا يتحقق نحوها قصد الفاعل حتى يفيض عليها الصورة
اذ لا حيث لها ولا وضع ولا اين وكما ان الامكان ليس شيئا متقوما
الا بالهيولى فالهيولى ليس شيئا متقوما الا بالصورة فتقوم
الهيولى بالصورة وتقوم الصورة بواهب الصور وليس ينفك
احدهما عن الثانية بحال اصلا وبرهان آخر لو قدرنا
الهيولى موجودة متقومة فاما ان يقال هي واحدة او كثيرة
فان كانت واحدة ثم صارت اثنين اما بانضمام آخر مثله اليه اما
بتكثر ذلك الواحد في نفسه من غير انضمام من خارج فان قدر
الاول فهما جوهران انضم احدهما الى الثاني ويكون الهيولى ليس
وما يحقق فيه الاثنينية قبل القسمة اما بالانفصال اذا كانا
متصلين واما بالعدد اذا كانا مقدارين وكان ذلك صورة
فان تكثر الواحد في نفسه من غير انضمام من خارج كان حينئذ
كان واحدا لم يقبل القسمة ثم صار قابلا للقسمة فيكون له
صورة الوحدة تارة وصورة الكثرة تارة فيكون ذا صورتين
ويلزم ايضا ان يكون بين الحالين مادة مشتركة بها تقبل الوحدة
تارة والكثرة اخرى فيكون للمادة مادة ويتسلسل وكذلك
لو فرضنا اثنين جوهرين ثم خلعا صورة الاثنينية فصار

شيا واحدا فلا يخلو اما ان يتحدا وكل واحد منهما موجود فهما اذن
اثنان لا واحد وان اتحدا واحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم
كيف يتحد بالموجود وان عدما جميعا بالاتحاد وحصل ثالث فهما
غير متحدين بل فاسدين محدوم ومبتدع ويلزمهم ايضا في خلع صورة
الاثنينية مادة مشتركة كما لزم في لباس صورتهما مادة مشتركة
فيحقق بهذه البراهين ان الهيولى قط لا تتعرى عن الصورة بل
قوامها بالفعل يكون بالصورة وقوام الصورة من حيث ذاتها لا
يكون بها بل بواهب الصور وكانت الهيولى حافظة لها قبولا
وكانت الصورة مقومة لها وجودا فالصورة لا تحدث الا في
الهيولى والهيولى لا تتعرى عن الصورة وكل واحد منهما جوهر
لان الجسم مركب منهما والجسم جوهر فالبسيطان جوهران والتمييز
بينهما بالفعل غير متصور فالفصل بينهما بالعقل وفي المسئلة بقايا
من المباحثات بين الفريقين وذلك حظ الحكمة الفلسفية
لا حظ الحقايق الكلامية وقد عرفت من هذه المباحثات بين
الفريقين ~~وذلك حظ الكلية~~ ان مذهب المعتزلة في المعدوم هو
بعينه مذهب بعض الفلاسفة في ان الهيولى موجودة قبل
وجود الصورة ٥ **القاعدة الثامنة في اثبات**
العلم باحكام الصفات الأزلية قد شرع المتكلمون في اثبات
احكام الصفات قبل الشروع في اثبات العلم بالصفات لان
الاحكام الى الاذهان اسبق والمخالفون من المعتزلة في اثبات
الصفات يوافقون في احكام الصفات وسلكوا طريقين احدهما
النظر والاستدلال والثاني الضرورة والبديهة ثم منهم من
يرى الابتداء باثبات كونه قادرا اولى ومنهم من يثبت كونه
عالما

عالما اولا ثم يثبت كونه قادرا مريدا ومنهم من يبتدي بالارادة
ثم يثبت كونه قادرا عالما قال اصحاب النظر في اثبات كونه قادرا
اولا ان الدليل قد قام على ان الصنع الجائز ثبوته والجائز عدمه
احتاج الى صانع يرجح جانب الوجود فيجب ان يكون الصانع
قادرا لان من الاحيا من يتعذر عليه الفعل ومنهم من يتيسر له
فسبرنا جملة صفات الحي روما للعثور على المعنى الذي لاجله
ارتفع التعذر وتحقق التاتي والتيسير فلم نجد صفة الا القدرة
او كونه قادرا وكان الذي صحح الفعل من الحي كونه قادرا وهو
علة لصحة الفعل والعلة لا يختلف حكمها شاهدا وغايبا و
كذلك صادفنا احكاما واتقانا في الافعال وسبرنا ما لاجله
يصح الاحكام والاتقان من الفاعل فلم نجد الا كونه عالما وكذلك
راينا الاختصاص ببعض الجايزات دون بعض مع تساوي
الكل في الجايزات وسبرنا ما لاجله يصح الاختصاص فلم نجد
الا كونه مريدا ثم لم نتصور وجود هذه الصفات الا وان يكون
الموصوف بها حيا لان الجماد لا يتصور منه ان يكون قادرا
عالما فقلنا القادر حي وايضا فانا لو لم نصفه بهذه الصفات
لزمنا وصفه باضدادها من العجز والجهل والموت وتلك
نقايص مانعة من صحة الفعل المحكم وتعالى الصانع عن
كل نقص وآفة وللخصوم من المعطلة على هذه الطريقة اسولة
منها على الاشعرية سوالان ومنها على المعتزلة اخران
ومنها سوال على جميع المتكلمين اما السوال الاول فقالوا انتم
اذا نفيتم الحال ولم تثبتوا الاشيا في حقايقها تتمايز بذواتها
ووجودها فكيف استمر لكم الجمع بين الشاهد والغايب

والثاني انكم ما اثبتم في الشاهد فاعلا موجدا على الحقيقة
ثم اثبتم فاعلا مكتسبا فكيف يستمر لكم الجمع بين ما لم يتصور منه
الايجاد وبين ما لم يتصور منه الاكتساب اجاب الاصحاب
عن السؤال الاول بانا وان نفينا الحال صفة ثابتة لعينه مشارا
اليها لم ننف الوجوه والاعتبارات العقلية جمعا بين الشاهد
والغائب بالعلة والمعلول والدليل والمدلول وغير ذلك
فان العقل اذا وقف على المعنى الذي لاجله صح الفعل على
الفاعل في الشاهد حكم على كل فاعل كذلك واما الثاني فانا
وان لم نثبت ابداعا وايجادا في الشاهد الا انا نحس من انفسنا
تيسرا وتأتيا وتمكنا من الفعل وبذلك الوجه مايزت حركة
المرتعش عن حركة المختار وهذا امر ضروري ثم وجه تأثير
القدرة في المقدور اهو ايجاد ام اكتساب نظريان ونحن
بهذا الوجه جمعنا لا بذلك الوجه الذي فرقتم واما
السؤال على المعتزلة قالوا من اثبت الحال منكم لم يثبت
للفعل اثرا من الفاعل الا حالا لا يوصف بالوجود والعدم
والقادرية ايضا عندكم حال فكيف اوجدت حالة حالة (احدث حال حالا)
والثاني انكم اثبتم تأثيرا للقدرة الحادثة في الايجاد وما
اثبتم القدرة في الغائب حالا فما انكرتم ان يكون المصحح للايجاد
هو كونه ذا قدرة لا كونه قادرا فما حصل من الشاهد لم
يوجد في الغائب وما ثبت في الغائب لم يثبت في
الشاهد ثم اثبتم تأثيرا في ايجاد حركات دون الاكوان (للقدرة الحادثة)
والاجسام فلو جمعتم بين الغائب والشاهد بمجرد

الحدوث فقولوا ان القدرة الحادثة تصلح لايجاد كل موجود
وان تقاصرت القدرة في الشاهد حتى لم تجمع بين محدث ومحدث
في الشاهد فكيف صح الجمع بين محدث في الشاهد ومحدث في
الغائب واما السؤال على الفريقين قالوا هذا تمسك باستقراء
الحال من وجوه كثيرة منها انكم وجدتم في بعض الفاعلين ان
البناء يدل على الباني وقلتم بسبر ما صفات الباني فعثرنا على كونه
قادرا فما انكرتم ان يكون بانيا يصدر عنه البناء ويكون حكمه على خلاف
هذا الباني حتى لا يستدعي كونه قادرا كما انكم ما رأيتم بانيا الا باله واداة
فلو حكمتم على كل بان بانه باله واداة كان الحكم فاسدا كذلك في كونه
قادرا او ذا قدرة الست المعتزلة تخالفونكم في القدرة والعلم والارادة
وانتم تقولون البناء يدل على كون الباني ذا قدرة وعلم وارادة ثم لم
هذا الحكم غائبا فاذن يكون منكم دليل مستانف في حق الغائب ولا
يغنيكم دعوى الضرورة في هذا الجمع فانتم معاشر المعتزلة يلزمكم في
استقرائكم الشاهد كون الصانع ذا بنية وآلة واداة وبالجملة الاستقراء
ليس يوجب علما وان ادعيتم الضرورة فما بالكم شرعتم في الدليل قال
القاضي ابو بكر الباقلاني اذا كنا نقول (يحوج) في آخر الاستدلال بعد السبر
والتقسيم والترديد والتحويم الى دعوى الضرورة فما بالنا لم ندع
البديهة والضرورة في الابتداء فنقول اذا لاحظ المرء علما بدائع
الصنع وعجائب الخلق من سير المتحركات على نظام وترتيب
وثبات الساكنات على قوام وسداد وحصول الكائنات بين
المتحركات والساكنات من جماد ونبات ومن حيوان وانسان
وكل باحكام واتقان عرف يقينا ان الصانع عالم حكيم قادر مريد

[illegible]

ومن استراب فيه كان عن العقل خارجا وفي تيه الجهل والجدال سنا
نحتاج مع ذلك الى اثبات فعل في الشاهد ثم نطرد ذلك في الغايب
بل الغايب شاهد والعقل بايد والبصر فاقد ومن حاول الاستدلال
في مناهج الضرورات عمي من حيث بصر وجهل من حيث يستبصر
والله اعلم واجاب امام الحرمين عن سوال الاسفرايني بان قال نحن
لا نستقري الحال في الشاهد ولا نحكم على الغايب بحكم الشاهد لكنا
نقول قام الدليل على حدوث العالم واحتياجه من حيث امكانه
الى مرجح لا حظ له في الامكان فالمرجح اما ان يرجح بذاته ولذاته
او بذات على صفة او بصفة وراء الذات فاستحال الترجيح والتخصيص
بالوجود من ذلك من حيث هو ذات لان الموجب بالذات لا يخصص
مثلا عن مثل فان نسبة الذات الى هذا المثل كنسبته الى المثل الذي
يجب ان يكون بصفة وراء الذات او بذات على صفة وقد ورد
التنزيل والشرع بتسمية تلك الصفة التي يتأتى بها التخصيص ارادة
ثم الارادة تخصص ولا توقع والصفة التي يتأتى بها الايقاع والايجاد
هي القدرة والفعل اذا اشتمل على احكام واتقان وجب بالضرورة
كون الصانع عالما والارادة ايضا لا تتعلق بشيء الا بعد ان يكون
المريد عالما وهذه الصفات تستدعي في ثبوتها الحصول فوجب
ان يكون الصانع حيا وقد نازعوه في تماثل الاشكال وتشابه
الامثال وذلك عناد وجدال لكن الخصم يقول نسبة الصنع الى
الذات عندنا كنسبته الى الارادة والقدرة عندكم فان
الارادة عندكم واحدة ومن حيث انها صفة صالحة للتخصيص
التخصيص مطلقا ونسبتها الى هذا المثل كنسبتها الى مثل
اخر وكذلك القدرة وانهما تتعلقان بالمرادات والمقدورات
كلها قبل الايجاد فما الموجب لتخصيص حال الوجود بالايقاع

ونسبة الارادة والقدرة الى هذه الحال كنسبتها الى حالة اخرى
فجوابكم عن تعلق الصفات بالمتعلقات ايجادا جوابنا عن
نسبة الذات الى الموجبات ايجابا والسوال مشكل وقد اشرنا
الى حل الاشكال في حدوث العالم وربما يقول الخصم السيم رددتم
معنى كونه حكيما الى كونه مريدا او فاعلا على مقتضى العلم ورد
الكعبي كونه مريدا الى كونه قادرا عالما ورد ابو الحسين البصري
جملة الصفات الى كونه قادرا عالما على رأي والى كونه عالما
على رأي فنحن رددنا جملة الصفات الى كونه ذاتا واجب الوجود
على جلال وكمال تصدر منه الموجودات على احسن نظام واتقن
احكام ثم يشتق له اسم من نحو اثاره لذاته واسم من حيث
ذاته بتقدسه عن سمات مخلوقاته وسمي الاول اسما اضافية كا
لعلة والمبدا والصانع وسمي الثاني اسما سلبية كالواحد والعقل
والعاقل والواجب لذاته وانتهى ان تجري في هذه الاسامي
مباحثة عقلية بالانصاف والانتصاف فاقول العلة والمبدا
عندكم يقال على كل ما استمر له وجود في ذاته ثم حصل منه
وجود شيء اخر ويقوم به وقد يكون الشيء علة للشيء بالذات وقد
يكون بالعرض وقد يكون علة قريبة وقد يكون علة بعيدة فواجب
الوجود بذاته تام الوجود في ذاته وحصل منه العقل الاول
افهو علة له بالذات ام بالعرض فان كان علة له بالذات لا بالعرض
مبدا له بالقصد الاول لا بالقصد الثاني لم يكن واجب الوجود
غنيا مطلقا بل فقيرا محتاجا الى كسب ولم يكن كاملا مطلقا
بذاته لو لا معلوله بل يكن كاملا بغيره ناقصا باعتبار ذاته كيف
وهم يابون ان يكون المعلول الاول وساير الموجودات الا

[illegible]

من لوازم تعقله لذاته فلا يكون وجه واجب الوجود الازلي
الالي ذاته على سبيل الاستغنا المطلق عن الكل ووجوه ساير
الموجودات على سبيل احتياج الكل اليه وان قالوا هو علة بالعرض
لا بالذات مبدا بالقصد الثاني لا بالقصد الاول ثم ما لم يكن العلة قلنا
علة لشي بالذات لا يكون لشي آخر بالعرض وما لم يكن مبدا لشي
بالقصد الاول لا يكون مبدا لشي آخر بالقصد الثاني فيلزم ما لزم
في الاول فبطل اطلاق لفظ العلة والمبدا عليه ونقول ايضا
مفهوم كونه علة ومبدا لم يدخل في مفهوم كونه واجبا بذاته فان
مفهوم انه علة امر اضافي ومفهوم انه واجب بذاته امر
سلبي فقد تمايز الامران والمفهومان ويدل كل واحد منهما على
غير ما دل عليه الثاني فمن اين يصح لكم رد المعاني الى امر
واحد وهو الذات فتمايز المفهومات والاعتبارات عندكم
وتمايز الاحوال عند ابي هاشم وتمايز الصفات عند ابي الحسن
علي وتيرة واحدة وكلكم يشير الى مدلولات مختلفة الخواص
والحقايق واعتذاركم ان كثرة اللوازم والسلوب والاضافات
لا تقتضي كثرة في صفات الذات واستشهادكم بالقرب
والبعد لا يغني عن هذا الالزام فانا نلزمكم تمايز الوجوه و
الاعتبارات من الاضافي والسلبي اذ من المعلوم ان كونه
علة ومبدا للمعلول الاول امر وحال اضافي وكونه واحدا
امر وحال سلبي وليس يوجب المعلول من حيث انه واحد انتفى
عنه الكثرة وليس كونه مسلوب الكثرة عنه موجبا للمعلول
ولا يلزم وجود شي من حيث سلب عنه شي ولا سلب عنه
شي من حيث يلزم وجود شي ويخالف ما لم يخف فيه حال

القرب والبعد بالاضافة الى شي دون شي فان قرب الجوهر
من جوهر قد يكون من باب الاضافة وقد يكون من باب الوضع وقد
يكون من باب الاين لكن لفظ القرب والبعد يطلق على كل جوهرين
تقاربا وتباعدا بمقدار ما والمقادير بينهما لا تنحصر في حد
فعند ذلك تختلف بالنسب والاضافات ومن لا يتحرز فلو
قلنا انهما امران زايدان على وجودهما ادى ذلك الى اثبات
اعراض لا تتناهى في جوهرين متناهيين لكن ما فيه القرب
والبعد اعني الاين والوضع والاضافة فهي امور زايدة على
ذاتي الجوهرين فعرف ان المثال الذي تمثلوا به لازم عليهم ايضا
على انا نقول الستم اثبتم الاضافة معنى وعرضا زايدا على
الجوهر فاذ قد وما فرقتم معقولا بين اضافة الاب الى الابن
وبين اضافة العلة الى المعلول فان الاضافة هو المعنى الذي
وجوده بالقياس الى شي آخر وليس له وجود غيره مثل الابوة
بالقياس الى البنوة لا كالاب فان له وجودا كالانسانية فكونه
علة ومصدرا ومبدا هو المعنى الذي وجوده بالقياس الى
المعلول ثم ليس له وجود غيره وكذلك كل علة ومعلول سوى
العلة الاولى فيعرض له هذا المعنى او هو هذا المعنى بعينه ثم
حكمتم بان الابوة معنى هو عرض زايد فهلا حكمتم بان العلية
معنى هو عرض زايد حتى يلزم ان يكون الاتحاد بالذات
نوع ولادة عقلية وكثيرا ما دار في خيالي وخاطري ان
الذي اعتقده النصارى من الاب والابن هو بعينه ما قرره

الفلاسفه من الموجب والموجب والعله والمعلول تكاد السموات
يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن
ولدا وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا فهو تعالى لم يوجب لنفسه ولم يوجب
لم يلد ولم يولد وانما نسبه الكل اليه نسبة العبوديه الى الربوبيه
ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا وهو رب
كل شي ومبدعه واله كل موجود وفاطره جل جلاله وتقدست
اسماوه ٥ **القاعدة التاسعة** في اثبات
العلم بالصفات الازليه صارت المعتزله باسرهم الى ان الباري
تعالى عالم قادر حي لذاته لا بعلم وقدرة وحيوة واختلفوا في
كونه مريدا متكلما سميعا بصيرا على طرايق مختلفه كما سنوردها
مسايل افرادا وابو الهذيل العلاف قد انتهج مناهج الفلاسفه
فقال الباري تعالى عالم بعلم هو نفسه ولكن لا يقال هو نفسه
علم كما قالت الفلاسفه عاقل وعقل ومعقول ثم اختلفت
المعتزله في ان احكام الذات هل هي احوال للذات ام وجوه
واعتبارات فقال اكثرهم هي احكام واسما للذات وليست احوالا
وصفات كما في الشاهد من الصفات الذاتيه للجوهر والصفات
التابعة للحدوث وقال ابو هاشم هي احوال ثابته للذات
واثبت حالة اخرى توجب هذه الاحوال وقالت الصفاتيه
من الاشعريه والسلف ان الباري تعالى عالم بعلم قادر
بقدرة حي بحيوة سميع بسمع بصير ببصر مريد بارادة متكلم
بكلام باق ببقا وهذه الصفات زايده على ذاته تعالى
وهي ذوات موجوده ازليه ومعان قايمة بذاته تعالى
وحقيقة الالهية هي ان تكون ذات ازليه موصوفه بتلك

الصفات الازليه وزاد بعض السلف قديم بقدم كريم بكرم جواد
بجود الى ان عد عبد الله بن سعيد الكلابي خمس عشرة صفة على
غير فرق بين صفات الذات وصفات الافعال وقالت
الفلاسفه واجب الوجود لذاته لن يتصور الا ان يكون واحدا من
كل وجه فلا صفة ولا حال ولا اعتبار ولا حيثية ولا وجه لذات
واجب الوجود بحيث لا يكون احد الوجهين او الاعتبارين غير
الاخر او يدل لفظ على شي هو غير الاخر بذاته ولا يجوز ان
يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته لان وجود نوعه له
بعينه ولا يشاركه شي ما صفة كانت او موصوفا في وجوب
الوجود والازليه ولا ينقسم هو ولا يتكثر لا بالكم ولا بالمبادي المقومه
ولا باجزا الحقيقه والحد بل له صفات سلبيه مثل تقدسه
عن الكثرة من كل وجه ويسمى لذلك عقلا وواحدا وله صفات
اضافيه مثل كونه صانعا مبدعا حكيما قادرا جوادا كريما
وصفات مركبه من سلب واضافه مثل كونه مريدا اي هو
مع عقليته ووجوبه بذاته مبدا النظام الخير كله وجوادا
اي هو بهذه الصفه وزيادة سلب اي لا ينحو غرضا لذاته واولا
اي هو مسلوب عنه الحدوث مع اضافه وجود الكل اليه
فصفاته عندهم اما سلبيه محضه واما اضافيه محضه واما
مؤلفه من سلب واضافه والسلوب والاضافات
لا توجب كثرة في الذات ونحن نسلك منهاجا في انهاء الكلام
لكل صاحب مذهب نهايته على سبيل المناظره والمباحثه
متطهرين من ذلك مزلة الاقدام ومضلة الاوهام ويلوح الحق

واحدا حقا لا عددا ... عن طبيعة الامكان والعدم ...

... بالنسبة الى صدوره عنه

من ورآ ستر افنق على اوضح عمق وند مق قالت الصفاتيه نحن نعبر الغائب بالشاهد بجوامع اربعه وهى العله والشرط والدليل والحد فاما العله والمعلول فنقول قد ثبت ان كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم والعله العقليه مع معلولها يتلازمان ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثاني فلو جاز تقدير كون العالم عالما دون العلم لجاز تقدير العلم من غير ان يتصف محله بكونه عالما فاقتضى الوصف الصفه كما اقتضى الصفه الوصف فمن ثبت له هذه الصفات وجب وصفه بها كذلك اذا وجب وصفه بها وجب اثبات الصفه له ثم عضدوا كلامهم بالاراده والكلام فانه لما ثبت له الاراده والكلام كان مريدا متكلما فلما ثبت كونه مريدا متكلما وجب له الاراده والكلام فالاراده والعلم لا يختلفان في العليه والمعلوليه وان كانا يختلفان عندهم بالقدم والحدوث قالت المعتزله تعليل الاحكام بالعلل نوع احتياج الى العلل وذلك لا يتحقق الا اذا كان الحكم جايز الوجود وجايز العدم فتعلل فنعلل الحكم لجوازه في الشاهد وكون الباري تعالى عالما واجب وهو مقدس عن الاحتياج الى التعليل فلا يعلل الحكم بوجوبه في الغايب اليس كل حكم واجب في الشاهد غير معلل اصلا مثل تحيز الجوهر وقبوله للعرض ومثل قيام العرض بالجوهر واحتياجه الى المحل الى غير ذلك وخرجوا على هذه القاعده كونه مريدا فانه لما لم يكن واجبا كان معللا وهذا كله لان الواجب يستقل بوجوبه عن الافتقار الى العله وانما الجايز لما لم يستقل بنفسه اعني بالخاطر في جوازه احتاج الى علة الى اختيار مختار

انما اختار مختار وانما يفعله موجود العالم في الشاهد بالمشاهده لان جايزا الفقر صح

يوجده وثبوت حكم العلم في الشاهد لما كان جايزا احتاج الى عله موجبه وهى العلم فوجود القديم لما كان واجبا لم يعلل ووجود الحادث لما كان جايزا علل قالت الصفاتيه بم تنكرون على من يعلل الاحكام الجايزه بالعلل الجايزه والاحكام الواجبه بالعلل الواجبه فان الاحتياج والافتقار غير موجب للتعليل ولا الاستقلال والاستغنا مانع من التعليل لانا لسنا نعني بالتعليل الايجاد والابداع حتى يستدعيه الجواز والاحتياج ويمنعه الوجوب والاستغنا لكنا نعني بالتعليل الاقتضا العقلي والتلازم الحقيقي بشرط ان يكون احدهما ملزوما والاخر ملتزما والوجوب والجواز لا اثر لهما في منع الاقتضا والتلازم فلا يمتنع عقلا تعليل الواجب بالواجب وتعليل الجايز بالجايز وزادوا على ذلك تحقيقا وقالوا الحكم على الاحكام من حيث انها احكام بانها جايزه فانها على مذهب مثبتي الاحوال صفات لا توصف بالوجود والعدم ولا ذات لها على الانفراد حتى يقال هي جايزه او واجبه وعلى مذهب النفاة هي عبارات عن اختصاصات المعاني بالمحال بحيث يعبر عنها بالاسامي وهي على المذهبين لا يطلق عليها الجواز والوجوب من حيث هي احكام بل الوجوب اليها اقرب فانها بالنسبه الى عللها واجبه سوآ قدرت قديمه او حادثه فكون العالم عالما بعد قيام العلم بالمحل ليس بجايز بل واجب لانه هو من حيث هو حكم للعلم لا ذات له فلا يتطرق اليه الجواز والامكان ومن حيث هو ذو العلم

منطرقا الى ذي العلم الجواز فقد يجوز ان يكون ذا علم ويجوز ان لا يكون
والجواز من هذا الوجه لا يعلل لنفسه بل ينسب الى الفاعل حتى
يخصص باحد طرفي الجواز فهو اذا من حيث انه جائز لا يعلل
بعلة البتة والا لوجب تعليل كل جائز بعلة وتلك العلة ايضا
تعلل بعلة فيؤدي الى ما لا نهاية له وكنت اقول لا نسبة الى
فاعل نسبة الجائز في ان يوجد الى فاعل ليس كنسبة العالمية
في ان يوصف الى علم فلنفرق الفارق بين تعليل الاحكام
بالعلل وبين تعلق المقدور بالقدرة فان بينهما بونا عظيما
وامدا بعيدا فلا يجوز ان يقتبس حكم احدهما من الثاني ولا ان
يطرد حكم احدهما في الثاني الا ان يمنع مانع اصل التعليل ويرفع
العلة والمعلول ولا يقولون بهما في الشاهد والغائب وذلك
كلام آخر ومن نفي الحال وكونها صفة ثابتة في الاعيان
لم يصح اثبات العلة والمعلول على اصله كشفا فانه لم يبق
له الا عبارة محضة او وجه واعتبار عقلي ولا معنى بكون
العالم عالما على اصله الا انه شيء ما له علم وليس العلم يوجب
شيئا ابدا على نفسه فيقال له ايش تعني بكونه علة هي
مقتضية شيئا ام غير مقتضية فان اقتضت امرا تقتضي
نفسها ام غيرها فان اقتضت نفسها فذاك سفسطة وان
اقتضت غيرها افهو امر موجود ام حال وصفة لا يوصف
بالوجود والعدم والكلام على الامرين ظاهر وقد تكلمنا على
ذلك في مسئلة الحال بما فيه مقنع ونقول هاهنا ان سلم
مسلم كون العلم علة العالمية في الشاهد والزم الطرد

والعكس حتى اذا ثبت العلم وجب كون المحل عالما واذا ثبت كون العالم
عالما لزم وجود العلم اجاب بان الطرد والعكس شاهدا و
غائبا انما يلزم بعد تماثل الحكمين من كل وجه لا من وجه دون وجه
والخصم ليس يسلم تماثل الحكمين اعني عالمية الباري تعالى وعالمية
العبد بل لا تماثل بينهما الا في اسم مجرد وذلك ان العلمين انما يتماثلان
اذا تعلقا بمعلوم واحد والعالميتان كذلك ومن المعلوم الذي
لا مرية فيه ان عالمية الغائب وعالمية الشاهد لا يتماثلان
من كل وجه بل هما مختلفان من كل وجه فكيف يلزم الطرد والعكس
ولا الحاق والجمع ايش لو الزم طرد حكم العالمية في الغائب من
تعلقها بمعلومات لا تتناهى وحكم القادرية في الغائب من
صلاحية الايجاد والتعلق بالمقدورات التي لا تتناهى حتى يحكم
على ما في الشاهد بذلك لم يلزم فكذلك احتياج العالمية في
الشاهد الى علة لا يستدعي طرده في الغائب فاذن لا نعول
على الجمع بين الغائب والشاهد وطريق العلة والمعلول
بل ان قام دليل في الغائب على انه عالم بعلم قادر بقدرة
فذلك الدليل مستقل بنفسه غير محتاج الى ملاحظة جانب
الشاهد ومن الجوامع بين الشاهد والغائب الشرط والمشروط
قالت الصفاتية السنية واعتمدنا على ان الشرط وجب طرده
شاهدا وغائبا فان كون العالم عالما لما كان مشروطا بكونه
حيا في الشاهد وجب طرد ذلك في الغائب حتى يثبت كونه
حيا بهذا الطريق كذلك نقول في العلة والمعلول وانتم ما فرقتم
في الشرط بين الواجب والجائز كذلك يلزمكم ان لا تفرقوا في العلة

بين الواجب والجايز وهذا لازم على المعتزلة وغيرهم ولغيرهم
طريق آخر في اثبات كونه تعالى حيا بدون الشرط فان الحيوة
بمجردها لا تكون شرطا في الشاهد ما لم ينضم اليها شرط آخر
فان البنية على اصلهم شرط في الشاهد ثم لم يجب طرده في الغايب
وانتفاء الاضداد شرط حتى يتحقق العلم ويجوز ان يكون المعنى
الواحد شرطا لمعان عدة ويجوز ان يكون شروطا كثيرة لمعنى
واحد وبذلك يتحقق التمايز بين الشرط والعلة فلا يلزم الشرط
على القوم لكن يلزم على كل من قال بالعلة والمعلول والشرط
والمشروط سوال التقدم والتاخر بالذات وان كانا متلازمين
في الوجود فان العلة انما صارت مقتضية للحكم لاستحقاقها
التقدم عليه بذاته والمعلول انما صار مقتضيا للعلة لاستحقاقه
التاخر عنها بذاته ولذلك امكنك ان تقول انما صار العالم
عالما لقيام العلم به ولا يمكنك ان تقول انما قام العلم به لكونه
عالما ولو كان حكمها في الذات حكما واحدا لما ثبت هذا الفرق
وبمثل هذا نفرق بين القدرة الحادثة والمقدور فان الاستطاعة
وان كانت مع الفعل وجودا الا انها قبل الفعل ذاتا واستحقاق
وجود ولهذا امكنك ان تقول حصل الفعل بالاستطاعة ولا
يمكنك ان تقول حصلت الاستطاعة بالفعل وهكذا اقول
في الشرط والمشروط فان المحل يجب ان يكون حيا اولا حتى
يقوم به العلم والقدرة ولا يمكنك ان تقول يجب ان يكون العلم
والقدرة اولا حتى يكون حيا ولهذا فرقنا التمييز بين الشرط
والمشروط ولا نظن ان هذا الفرق راجع الى مجرد اللفظ

فان التفرقة المذكورة قضية عقلية وراء اللفظ ولا تظن
ايضا انه راجع الى تقديرنا الوهمي حيث نقدر استحقاق وجود
لاحدهما دون الثاني واتفاق وجود احدهما الثاني فان كل
تقدير وهمي اذا لم يكن معقولا امكن تبديله بغيره من التقديرات
بل هذه قضية معقولة فيلزم على ذلك احد الامرين اما ان
نترك القول بالعلة والمعلول والشرط والمشروط راسا
ولا نطلق لفظ الايجاب والاقتضا على المعاني بل نقال معنى
كون الشي عالما هو قيام العلم به ومعنى قيام العلم به اتصاف
محله به من غير فرق لكن يشتق له اسم من العلم فيقال عالم كما يشتق
له فعل فيقال علم ويعلم وهذا راجع الى اللغة فحسب فلا اقتضا
ولا ايجاب ولا علة ولا معلول وهذا اهون الامرين واما ان نقضي
بسبق العلم على العالمية وان يكون الوجود بالعلم اولى واول منه
بالعالمية ثم نحكم بسبق الذات على الصفات وان يكون الوجود بالذات
اولى واول منه بالصفات من حيث ان الذات قايمة بذاتها و
الصفات قايمة بها حتى يكون الموصوف من حيث الذات اسبق
على الصفة والصفة من حيث الايجاب والاقتضا اسبق على
الموصوف وهذا اشنع الامرين والاستخارة الى الله تعالى
في ذلك والاستخارة به وهو خير مجير ومن الخواص من الشاهد
والغايب الحد والحقيقة جرى رسم المتكلمين بذكر الحد والحقيقة
في هذا الموضع وقد اختلفوا في ان الحد عين المحدود ام غيره
وانه والحقيقة شي واحد ام شيئان فقال نفاة الحال حد الشي
وحقيقته وذاته وعينه عبارات عن معبر واحد وقال مثبتوا
الحال ان الحد قول الحاد المنبي عن الصفة التي يشترك فيها احاد
المحدود فان المحدود عندهم يتميز عن غيره بخاصية شاملة

[illegible]

لجميع آحاد المحدود وتلك الخاصية حال ويعبر عن تلك الحال بلفظ
شامل دال عليه جامع مانع لجميع ما له من الخاصية ويمنع ما ليس
له من خواص غيره ثم من الأشياء ما يحد ومنها لا يحد على أصلهم وأكثر
حدود المتكلمين يرجع إلى تبديل لفظ بلفظ أعرف منه وربما يكون
مثله في الخفاء والجلاء وأما أهل المنطق فيبالغون في ذكر شرائط
الحدود ويتحققون في استيفاء جوامعه لفظاً ومعنى غير أنهم إذا
شرعوا في تحديد الأشياء وتحقيق ماهياتها يأتون بأبعد مما يأتي
به المتكلمون كمن يتقن علم العروض ولا طبع له في الشعر أو كمن يكون
له طبع ولا أمان له من الأدب والنحو يقع حسيراً وأصبح أسيراً
لعلهم معذورون لأن الظفر بالذاتيات المشتركة والذاتيات الخاصة
عسير جداً فنقول في تحديد الحد وشرائطه أن الحد ينصرف إلى
ثلاثة معان حد لفظي وهو شرح الاسم المحض كمن يقول حد الشيء
هو الموجود والحركة هي النقلة والعلم هو المعرفة وليس يفيد
ذلك إلا تبديل لفظ هو أوضح عند السائل على شرط أن يكون
مطابقاً له طرداً وعكساً وحد رسمي هو تعريض لعوارض الشيء
ولوازمه كمن يقول حد الجوهر هو القابل للعرض وحد الجسم هو
المتناهي في الجهات القابل للحركات والسكنات وقد يفيد
هذا القول نوع وقوف على الحقيقة من جهة اللوازم وقد لا يفيد
وحد حقيقي هو تعريف لحقيقة الشيء وخاصيته التي بها هو ما هو
وإنما هو ما هو بذاتيات تعمه وغيره وبذاتيات تخصه والجمع
والمنع إن أريد بهما هذان المعنيان فهو صحيح فالجامع من الذاتيات
العامة والخاصة هو الجنس والفصل والمانع غيره فيقع
من لوازم الجمع والطرد والعكس أيضاً يقع من اللوازم ومن شرائطه
أنه يجب أن يكون أعرف من المحدود فلا يكون مثله ولا دونه
في الخفاء والجلاء وأن المعرف الشيء بما لا يعرف إلا به إلى غير ذلك

مما ذكرنا فإذا ثبت ما ذكرنا من تحديد الحد بطل التفصيل قال من حاول
الجمع بين الغائب والشاهد بالحد والحقيقة حد العالم في الشاهد
أنه ذو العلم والقادر هو ذو القدرة والمريد ذو الإرادة فيجب طرد
ذلك في الغائب والحقيقة لا تختلف غائباً وشاهداً قيل له هذا
تعريف الشيء بما هو دونه في الخفاء والجلاء فإن الإنسان ربما يعرف
كون زيد متحركاً وفي الحركة يشك حتى يبرهن على ذلك وكذلك في
جميع الأوصاف فكيف اقتبست معرفة الأجلى من الأخفى وأيضاً فإن
ذا الشيء قد يكون على سبيل الوصف والصفة وقد يكون على سبيل الفعل
والمفعول وقد يكون على سبيل الملك والمملوك أليس قد ورد في التنزيل
رفيع الدرجات ذو العرش ثم العرش خلقه وملكه وليس صفة
ثابتة بذاته فما أنكرتم أن يكون معنى كونه ذا العلم والقدرة كذلك
قال قد تقتبس إثبات العلم والقدرة من كونه عالماً قادراً وقد تقتبس
من كون الشيء معلوماً له ومقدوراً فنقول التعلق بالمعلوم علم
والتعلق بالمقدور قدرة فإذا قام الدليل على كونه عالماً بالمعلوم
فيجب أن يكون عالماً بعلم وتحقيقه أن العلم إحاطة بالمعلوم ويستحيل
أن يكون الذات محيطاً أو متعلقاً فيجب أن يكون صفة الإحاطة
هي المحيطة المتعلقة بالمعلومات قالت المعتزلة معلوم الله تعالى
بكونه عالماً لا بالعلم ولا بالذات ولا نعني بكون المعلوم معلوماً إلا
أنه غير مخفي على العالم كما هو عليه فليس ثم تعلق حسي أو وهمي حتى
يحال به على العلم أو على الذات وقولكم العلم إحاطة بالمعلوم
تغيير عبارة وتبديل لفظ بلفظ وإلا فالعلم والإحاطة والتبيين
عبارات عن معبر واحد ومعنى كون الذات عالماً أنه محيط وكذلك
معنى كونه محيطاً أنه عالم وإنما وقعتم في إلزام لفظ الإحاطة لظنكم
أن الإحاطة لو تحققت للذات كان تلك الإحاطة كإحاطة جسم

بجسم وذلك لا اشتراك في اللفظ والا فمعنى الاحاطة هو العلم وهو بكل شي
محيط وبكل شي عليم وعلى كل شي قدير قالت الصفاتية العقل
الصريح يفرق بين كون المعلوم معلوما وبين كونه مقدورا وكيف لا
وكونه معلوما اعم من كونه مقدورا فان المعلوم قد يكون قديما
وقد يكون حادثا وواجبا وجايزا ومستحيلا وكونه مقدورا
يخص في كونه ممكنا جايزا ثم نسبة المعلوم الى الذات من حيث هو
ذات واحدة كنسبة المقدور من حيث هو ذات فنقول النسبة
الذاتية اليهما على قضية واحدة عندكم ام تختلف النسبة فان
كان نسبة الذات اليهما على قضية واحدة فلزم ان لا يكون احدهما
اعم والثاني اخص ويجب ان يكون كل معلوم مقدورا كما كان كل
مقدور معلوما وان اختلف وجه النسبة بالاعم والاخص علم انه
ما كان مضافا الى الذات بل الى صفة ورا الذات وذلك ما يعبر
عنه المثبت بالعلم والقدرة قالت المعتزلة قد يختلف وجوه
الاعتبار في شي واحد ولا يوجب ذلك تعدد الصفة كما يقال الجوهر

ويقال في العرض انه

متحيز قايم بالنفس وقابل للعرض لون وسواد وقايم بالمحل فنوصف
الجوهر والعرض بصفات هي صفات الانفس التي لا يعقل الجوهر
والعرض دونها ثم هذه الاوصاف لا تشعر بتعدد في الذات ولا تعدد
صفات هي ذوات قايمة بالذات ولا تعدد احوال ثابتة في الذات
كذلك نقول في كون الباري تعالى عالما قادرا قالت الصفاتية ليس
في وصفنا الجوهر والعرض بهذه الاوصاف اكثر من اثبات ذات
واحدة لها خاصية تتميز بها عن غيرها وهذه العبارات دالة على
تلك الخاصية وهي الحجمية في الجوهر والسوادية مثلا في العرض
فاما التحيز وقبوله للعرض فذلك تعرض لنسبة الجوهر الى الحيز ونسبته
الى العرض اما تقديرا او تحقيقا ويمثل ذلك نقول في حق الباري تعالى

انه موجود قديم قايم بنفسه غني احد صمد غير مسامي للوجود والذات
وكل هذه الاوصاف ترجع الى حقيقة واحدة واما وصفه بكونه عالما
حيا قادرا انما هو راجع الى حقايق مختلفة وخواص متباينة تخص كل
صفة بخاصية وحقيقة لا تعداها ولكل واحدة فايدة خاصة تخصها
ودليل خاص يدل عليها ومتعلق خاص يختص بها والحقايق اذا اختلفت
من هذه الوجوه فقد اختلفت في ذواتها ولا يسد احدهما مسد الاخر
والعقل انما هو يميز بين المعاني بهذه الوجوه والا فالاعراض المتعددة
اذا قامت بمحل واحد لم يحكم العقل باختلافها وتعددها الا باختلاف
خواصها واثارها وفوايدها ودلايلها ومتعلقاتها ومن المحال في العقل
اجتماع خواص مختلفة في حقيقة واحدة فلو جاز اثبات ذات لها حكم
العلم والقدرة والارادة والحيوة لجاز اثبات حقيقة واحدة لها حكم
العرض والجوهر ولجاز اثبات علم له حكم القدرة واثبات لون له حكم الكون
ويلزم من ذلك اجتماع المتضادات في حقيقة واحدة وذلك محال مما
لا يتصور ومما يوضح ذلك وهو اقوى ما يتمسك به في اثبات الصفات
ان هو قولنا الله تعالى عالم قادر وقول المعطل مثلا ليس بعالم ولا قادر
اثبات ونفي لا محالة ولا يخلو الامر فيه اما ان يرجع الاثبات والنفي
فيه الى الذات واما ان يرجع الى الصفات واما ان يرجع الى الاحوال
ويستحيل رجوعهما الى الذات فانها معقولة دون الاتصاف بالعالمية
اذ ليس من ضرورة العلم بكونه ذاتا قايما بالنفس مستغنيا من
كل وجه ان يعلم كونه عالما وكذلك كان الدليل على وجوده قايما
بالنفس غير الدليل على كونه عالما قادرا ولا من ضرورة نفي العالمية
نفي الذات فان جماعة من المعطلة نفوا كونه عالما وقادرا مع
اقرارهم وعلمهم بثبوت الذات ويستحيل رجوعهما الى الحال
فانها لا تبقى على حالها ولا تثبت وقد ابطلنا القول بالحال فلم يبق

الا القسم الاخير وهو الرجوع الى الصفات قالت المعتزلة انتم اول من
اثبت حقايق مختلفة وخواص متباينة لذات واحدة حيث قلتم الرب
تعالى عالم بعلم واحد يتعلق بجميع المعلومات ومن المعلوم ان العلم بالسواد
مثلا ليس يماثل العلم بالبياض بل يخالفه لان المثلين عندكم لا يجتمعان
وقد يجتمع العلمان فعلمه سبحانه في حكم علوم مختلفة وكذلك القدرة
الازلية يتعلق بمقدورات لا يتعلق القدرة الحادثة بها فهي في
حكم قدر مختلفة وكذلك الارادة والسمع والبصر واظهر من ذلك
كله الكلام فانه صفة واحدة ازلية وهي في ذاتها امر ونهي وخبر
واستخبار ووعد ووعيد ومن المعلوم ان هذه حقايق مختلفة وقد
ثبتت لكلام واحد فان قلتم هذه الحقايق ترجع الى الوجوه والاعتبارات
فنحن كذلك نقول في ذات الباري تعالى وان رددتم ذلك الى الاحوال
فمن مذهب ابي هاشم انها احوال وعلى كل وجه فقد لزمكم مثله
في الذات والصفات وقولكم ان المعاني انما يعرف تعددها من
خواصها ومتعلقاتها وآثارها وادلتها صحيح في الشاهد غير مسلم في
الغايب بل باجماع منا في مسايل وانفراد منكم في مسايل خالفنا
هذه القاعدة فان القدم والوجوب بالذات والوحدة والقيام
بالذات والبقاء والديمومة وانه اول آخر ظاهر باطن منزه عن المكان
مقدس عن الزمان حقايق مختلفة لو اعتبرناها شاهدا اولكل
واحد منها دليل خاص يدل عليه ومع ذلك لا يوجب ذلك تعددا
في الصفات بالاتفاق وعندكم الامر والنهي في الشاهد متباينان
ومتضادان فما دل على الامر غير ما دل على النهي وكذلك الخبر
والاستخبار متمايزان من حيث الحقيقة والدليل والتعلق فان
متعلق الامر غير متعلق الخبر لان الخبر يتعلق بالقديم والامر

لا يتعلق به والجهة فاختلافهما من حيث التعلق اوجب اختلافهما
في الشاهد ثم لم نستدل باختلافهما في الشاهد على اختلافهما في
الغايب بل كلامه امر ونهي مع ان الامر يتعلق بالمامورات دون
المنهيات والنهي يتعلق بالمنهيات دون المامورات والخبر
يتعلق بكل ما يتعلق به العلم معدوما وموجودا وواجبا وجايزا
ومستحيلا واما استدلالكم بطريق النفي والاثبات على اصل
نفاة الاحوال غير مستقيم فان عندهم النفي والاثبات في كل
شي يرجعان الى امر مخصوص ومعين ولا يتصور اثبات ذات على الاطلاق
الا في مجرد اللفظ او يرجع الى وجه واعتبار فقولنا عالم يرجع
الى العلم بذات على وجه واعتبار وعند مثبتي الاحوال قولنا عالم يرجع
الى اثبات ذات على حال كونه عالما هذا لمن يعترف بكونه موجودا
ولا يعرف بكونه واحدا وقديما وغنيا اليس النفي والاثبات في
ذلك لا يرجع الى الصفات الزايدة على الذات وانما يرجع الى
الاعتبارات والوجوه كذلك نقول في الصفات فبطل استدلالكم
بالنفي والاثبات قالت الصفاتية العلم من حيث هو علم حقيقته
واحدة وله خاصية واحدة وانما تختلف العلوم باعتبار متعلقاتها
وتماثل باتحاد المتعلق وليس يخرج ذلك الاعتبار نفس العلم عن حقيقة
العلمية حتى لو قدرنا تقدير المحال جواز تعلق العلم الحادث بتعلق
العلم الحادث بمعلومين ومعلومات والسر فيه ان العلم على كل
حال يتبع المعلوم عدما ووجودا فلا يكتسب المعلوم صفة ولا
يكتسب عنه صفة فالعلوم تختلف في الشاهد لاستحالة اتفاق
تقدير اختلاف المتعلقات والعلم القديم في حكم علوم مختلفة لا في
حكم خواص مختلفة وحقايق متباينة وكذلك نقول في الكلام

فان الامر والنهي والخبر والاستخبار يشملها حقيقة الكلام فاجتمعت في حقيقة
واحدة واختلفت اعتبارات تلك الحقيقة بالنسبة الى المتعلقات وهذا
غير مستبعد وانما المستحيل كل الاستحالة اثبات ذات واحدة لها
خاصية العلم وخاصية القدرة والارادة وساير الصفات حتى يلزم
ان يقال يعلم من حيث تقدر وتقدر من حيث تعلم فيلحق بعالميته
ويعلم بقادريته ويجتمع حقيقتان وخاصيتان لذات واحدة وذلك
غير معقول واما صفات الذات التي ليست ورا الذات فانها
راجعة الى النفي لا الى الاثبات فمعنى كونه قديما انه لا اول له ولا اخر
ومعنى كونه واحدا انه لا شريك له ولا قسيم ومعنى كونه غنيا انه لا حاجة
له الى الغير ومعنى كونه واجبا بذاته ان وجوده غير مستفاد من غيره
ومعنى كونه قايما بنفسه انه غير محتاج الى مكان وزمان بل هو مستغني
على الاطلاق عن الموجد والمكان والمحل بخلاف قولنا انه عالم قادر
فان العالم ذو العلم حقيقة والقادر ذو القدرة حقيقة والاحكام
والاتقان دليل العلم واثره والوجود والحصول دليل القدرة واثرها
فهما معنيان معقولان بخصيصتهما ولا يتحدان في ذات كما لا يتحدان
بذاتيهما حتى يكون حقيقة احدهما حقيقة الثاني ولذلك علم معاشر
المعتزلة ان العالمية ليست بعينها معنى القادرية لجواز العلم
باحدهما مع الجهل بالثاني وقال ابو هاشم العالمية حال والقادرية
حال وتعددهما حال توجب الاحوال ولا فرق في الحقيقة بين اصحاب
الحال وبين اصحاب الصفات الا ان الحال مساوق الحال اذ لا توصف
بالوجود ولا بالعدم والصفات موجودة ثابتة قايمة بالذات
ويلزمكم مذهب النصارى في قولهم واحد في الجوهرية ثلثة بالاقنومية
ولا يلزم ذلك الناقض مذهب الصفاتية واما الاستدلال بالنفي
والاثبات صحيح واعتراضكم فاسد لانا نقول قد قام الدليل على
كون الصانع عالما قادرا فلا يخلو الحال اما ان يكون الاسمان

عبارتين عن معنى واحد من غير تفاوت اصلا فيلزم ان يفهم العالمية
من فهم القادرية ويلزم ان ينفي العالمية من نفي القادرية ويلزم ان يوجد
العالم من حيث كونه عالما محكما لا احتاج الى اثبات كونه قادرا ويلزم
ان العالمية تدل على ما دل عليه القادرية ومن المعلوم الذي لا مرية فيه
انه ليس اطلاق لفظ العالم القادر كاطلاق لفظ الموجد الخالق فانا
ندرك ببداية عقولنا فرقا ضروريا بين كونه عالما قادرا وبين كونه
موجدا خالقا فلو كان الاسمان مترادفين كترادف ذين الاسمين لكنا لا
ندرك بعقولنا هذه التفرقة ثم ليس يجوز ان يقال احد الوصفين وصف
اثبات والثاني وصف نفي فانهما في تصور الفهم متساويان وليس يجوز
ان يقال احدهما وصف اضافة والثاني وصف حال وصفة اذ
الاضافة من لوازمها بل هما حقيقتان تعرض لهما الاضافة الى المتعلقات
والاضافة معنى لا تعرض له الاضافة واذا بطلت هذه الوجوه تعين
انهما صفتان قائمتان بالذات وقد عبر الشرع عن احدهما بالعلم وعن
الثانية بالقدرة قالت المعتزلة نحن لا ننكر الوجوه والاعتبارات
العقلية لذات واحدة ولا نثبت الصفات الا من حيث تلك الوجوه
اما اثبات صفات هي ذوات موجودات ازلية قديمة قايمة بذاته
تعالى هو المنكر عندنا فانها اذا كانت موجودات وذوات ورا
الذات فاما ان يكون عين الذات واما ان يكون غير الذات فان
كانت عين الذات فهو مذهبنا وبطل قولكم هي ورا الذات وان
كانت غير الذات افهي حادثة ام قديمة وليس من مذهبكم انها
حادثة وان كانت قديمة فقد شاركت الذات في القدم والوجوب
بالذات ونفي الاولية فهي الهة اخرى فان القدم اخص وصف
القديم والاشتراك في الاخص توجب الاشتراك في الاعم ومن
الالزامات على قولكم انها قايمة بذاته تعالى والعالم ما ليس يحتاج

الى ذلك الشي حتى لولاه لما تحقق له وجود ويكون وجوده به
فوجود القايم بذاته اسبق فيلزمكم اثبات خصايص الاعراض في الصفات
فان العرض هو المحتاج الى محل يقوم به ويلزمكم اثبات التقدم والتاخر
الذاتي العقلي في الذات والصفات وهذا كله محال وساعدهم
جماعة من الفلاسفة المعطلة في الزام هذه الكلمات وزادوا
عليهم بان قالوا اقاموا الدليل على ان واجب الوجود بذاته مستغن
على الاطلاق من كل وجه ومن اثبت له صفة ازلية لها معنى
وحقيقة قايمة بذاته فقد ابطل الاستغنا المطلق من الصفة و
الموصوف جميعا واثبت الاحتياج والفقر في الصفة والموصوف
جميعا اما الصفة فاحتاجت في وجودها الى ذات تقوم به اذ
يجب ان يقول قام العلم بالباري فاستحال ان يقال قام الذات
بالعلم واما الموصوف فانما يتم كالا في الالهية اذا قامت
هذه الصفات حتى لولاها لما كان الها مستغنيا على الاطلاق
فان المستغني على الاطلاق لا يكون الا واحدا من كل وجه ولا كثرة
فيه من وجه فالت الصفاتية كما انكرتم اثبات صفة ازلية
انكرنا عليكم اثبات موصوف بلا صفة انكارا بانكار واستبعادا
باستبعاد وتقسيمكم انها عين الذات ام غير الذات انما كان
يصح ان لو كان التقسيم دايرا بين النفي والاثبات فان من قال
هذا عينه وهذا غيره فقد يعني بها انهما شيان فهذا شي وذاك
شي اخر وقد يعني بهما شيان يجوز وجود احدهما مع عدم الثاني
او مع تقدم عدم الثاني ونحن لا نسلم بان الصفات اغيار ولا
نقول انها عين الذات كان حد الغيرين عندنا هو المعنى الثاني لا الاول
ثم ان جاز لمثبتي الحال القول بان الحال لا موجودة ولا معدومة

انكم

جاز لمثبتي الصفات القول بان الصفات لا عين الذات ولا غير الذات
على ان كل حقيقة التامت من امرين محققين في الشاهد مثل الانسانية
فانها التامت من حيوانية وناطقية عند القوم فاذا قيل الناطقية
عين الانسانية ام غيرها لم يصح التقسيم فانها لا عينها ولا غيرها وكذلك
جزو كل شي لا عينه ولا غيره ثم هب ان نسلم الغيرية بالمعنى الاول
فقولكم ان كان غيرا يوجب ان يكون الها دعوى مجرد بل هو محل
النزاع وقولكم القدم اخص وصف الاله دعوى لا برهان عليها
فان من قال معنى الالهية هو ذات موصوفة بصفات الكمال كيف
يسلم ان كل صفة ازلية اله ثم من قال القدم اخص الاوصاف فيجب
ان يبين اعم الاوصاف فان الاخص انما يتصور بعد الاعم فما الاعم فان
كان الوجود هو الاعم والقدم هو الاخص فقد التامت حقيقة الالهية
من اعم واخص فالاخص عين الاعم ام غيره ويلزم على مساق ذلك
ما الزمتموه على الصفات واما قولكم ان الصفات لو قامت بذاته
تعالى لاحتاجت اليها وكان حكمها حكم الاعراض وكان وجود الموصوف
اسبق واقدم بالذات على وجود الصفة فهذا كما يستحق ان يجاب
عنه فنقول معنى قولنا الصفات قامت به تعالى اي انه تعالى
يوصف بها فقط من غير شرط اخر والوصف من حيث انه وصف
لا يستدعي الاحتياج والاستغنا ولا التقدم ولا التاخر فان الوصف
بكونه قديما واجبا بذاته من حيث هو وصف لا يستدعي كون
القدم والوجوب محتاجا الى الموصوف ولا كون الموصوف
سابقا على القدم والوجوب بل الاحتياج انما يتصور في الجواهر
والاعراض حيث لم يكن فكانت واحتاجت الى موجد ويطلق
على الاعراض خاصة حيث لم يعقل الا في محل فاحتاجت الى
محل وما تحمله الاحتياج انما يتحقق فيما يتوقع حصوله ويرتقب
وجوده ولن يتصور الاحتياج في القدم واما الجواب

الناطقية

لجواهر

عن قول الفلاسفه انه تعالى مستغن على الاطلاق قيل الاستغنا
من حيث الذات انه لا يحتاج الى مكان ومحل والاستغنا من
حيث الصفات انه لا يحتاج الى شريك في القدرة والفعل و معين
في العلم والارادة ووزير في التصرف والتدبير فهو تعالى مستغن
على الاطلاق وانما استغنى بكمال صفاته وصفات جلاله فكيف
يقال انه احتاج الى ما به استغنى اليس القول بانه استغنى
بوجوبه في وجوده عن موجد موجب صحيح ولا يقال انه لما
استغنى بذلك كان محتاجا اليه وكذلك نقول انه استغنى بذاته وصفاته
فلا الموصوف محتاج الى صفه ولا الصفه احتاجت الى الموصوف
وانما يتحقق الاحتياج ان لو كانت الصفه على مثال الالة والاداة والصفات
الازليه ليست الات للذات ولا كل صفه لموصوف تشعر ان تكون
آلة فبطل الالزام وزال الابهام قالت الفلاسفه القسمه الصحيحه
العقليه ان الموجود ينقسم الى واجب بذاته والى ممكن بذاته لي جب
بغيره والواجب بذاته لن يتصور الا واحدا لا كثره فيه بوجه من الوجوه
لا كثره اجزا عدديه ولا كثره معان عقليه والا فيلزم ان تشترك
في وجوب الوجود وينفصل كل واحد عن صاحبه بفصل يخصه فيتحد
يتركب ذاته من جنس وفصل ثم يكون الاجزا مقوما في الجمله لا
محاله والمقوم اقدم على المتقوم وما تقوم بالشي لا يكون واجبا بذاته
بل بالمقوم فالواجب بذاته لن يتصور الا واحدا والمعاني التي اسموها
لما ان يكون واجبه بذاتها فيلزم ان يكون اثنان واجبي الوجود وذلك
محال كما قدمناه واما ان لا يكون واجبه بذاتها بل يكون قواما
بالذات فيلزم ما ذكرناه آنفا قيل لهم قسمه الوجود الى واجب
بذاته والى واجب بغيره دليل قاطع على نقض الزامكم فان
الوجود من حيث وجود قد يعم الواجب والجائز والوجود
انه

من حيث هو وجوب قد خص للواجب فاشتركا في الاعم وافترقا
في الاخص وما به عم غير ما به خص فتركبت الذات من وجود ووجوب
عام وخاص فهو كتركب الذات من واجب قد شمل الواجبين ومن بالذات
فصل اخص انفصل به عن الواجب الاخر قالت الفلاسفه الوجود ليس
يعم القسمين بالسويه بل هو في احدهما الاولى والاول وفي الثاني
لا اولى ولا اول فلم يكن جزا مقوما فلم يصلح ان يكون جنسا فلم يلزم
التركيب منه والمقوم به قيل هذا بعينه في الوجوب جوابكم فان
الوجوب ليس يعم القسمين بالسويه فلم يكن الوجوب جزا مقوما
فلم يصلح ان يكون جنسا فلم يلزم التركيب منه والمقوم به قالت
الفلاسفه الوجوب معنى سلبي ومعناه ان وجوده غير مستفاد
من غيره فلم يصلح ان يكون فصلا للوجود قيل واذا لم يصلح ان يكون
فصلا لكونه معنى سلبيا فلا يصلح ان يكون جنسا لكونه معنى
سلبيا فكيف الزمتمونا كونه جنسا اذ قلنا ذاته تعالى واجبه
لذاتها وصفاته تعالى واجبه انما معنى ان وجودها غير مستفاد
كل واحد منهما من غيرها فلم لا يجوز ان يكون اثنان واجب الوجود لذاته فان
الزمتمونا الاشتراك في شي والافتراق في شي الزمكم في الوجود
والوجوب كذلك قالت الفلاسفه الوجود يطلق على الموجودات
بالتشكيك لا بالتواطو ومعناه انه وان عم الا ان عمومه ليس
بالسويه فانه في الواجب لذاته وبذاته فهو اولى به واول وفي
الواجب لغيره وبغيره فهو لا اولى به ولا اول فلم يصلح ان يكون
جنسا فلم يلزم التركيب من جنس وفصل بخلاف موجودين
واجبين كل واحد منهما وجوده بذاته وبعضا كل واحد منهما

عن الآخر بفصل ذاتي كالعلمية [لعالمية ظ] فإنها والذات يشتركان في وجوب
الوجود وانفصل احدهما عن الآخر بفصل ذاتي وكذلك العلم والقدرة
يشتركان في كونهما صفتين قديمتين ازليتين وينفصل احدهما عن الآخر
بفصل ذاتي فيكون الالهية حقيقة ما مركبة من ذات قائمة بنفسها
وصفات مختلفة قائمة بالذات فلا يوجد فرق بين الانسانية
المركبة من الحيوانية والناطقية وبين الالهية المركبة من الذات
والصفات وجنسية لا فرق بين التاليف المحسوس وبين التاليف المعقول
قيل لهم انتم وضعتم هذا الاصطلاح من حيث ضاق بكم الزام الوجود
وشموله وقبول العموم اذا حصل مفهوم ما من لفظ متصورا في
ذهن كان شموله بالسوية لست اقول شموله بالنسبة الى سائر الموجودات
بل اقول شموله بالنسبة الى قسميه [قسمية ظ] الاخيرتين وهو الوجوب والجواز
والقول بانه في الواجب اولى واول يفسر لمعنى الواجب اي هو ما
يكون الوجود له اولى واول حتى لو تركنا لفظ الواجب جانبا وقلنا
الوجود ينقسم الى ما يكون الوجود له اولى واول والى ما يكون الوجود
له لا اولى ولا اول كان التقسيم صحيحا يفيد الفائدة الاولى لكن الوجوب
لا نفهم الا وان نفهم الوجود اولا حتى لو رفع الوجود في الوهم ارتفع
الوجوب بارتفاعه وهذا هو معنى الذاتي فالوجود ذاتي للواجب
بهذا المعنى وبمعنى انه اولى به واول وانه له لذاته وبذاته
وانه لغيره على خلاف ذلك ومن العجب انهم قالوا الوجوب معنى
سلبي حتى لزمهم ان يقولوا الجواز الذي في مقابلته معنى ايجابي [ايجابي ظ]
وليت شعري كيف يستجيز العاقل من عقله ان يرد معنى الوجوب
الى السلب والجواز الى الايجاب أليس كان الوجود اولى
بالواجب فكيف صار اولى بالجائز أليس الوجوب تأكد للوجود

فكيف يأكد الوجود بالسلب وهل هذا كله الا تحير للعقل ودوار
في الراس وتطرق الوسواس الى صدور الناس ثم نقول ان سلم لكم
ان الوجود ليس بجنس فلم يخرج عن كونه عاما شاملا للقسمين
والالماحي التقسيم فان التقسيم انما يرد على المعنى لا على مجرد
اللفظ فالمعنى العام للواجب والجائز غير المعنى الخاص بالقسمين
فان لم يكن التركب بما هو جنس وفصل كان بما هو عام وخاص
يفيد احدهما من التصور ما لا يفيده الآخر فيلزم منه عين ما يلزم
من الجنس والفصل قالت الفلاسفة التميز بينهما يتميز في
الذهن للاعتبار العقلي لا في الوجود قيل والتميز بين العرضية
واللونية يتميز في الذهن للاعتبار العقلي لا في الوجود وكذا الانسانية
في كونها مركبة من حيوان ونطق فما الفرق بين وجود عام ووجود
خاص وبين عرض عام ولون خاص والتركب كالتركب لولا ان احد
العامين والخاصين جنس وفصل على اصطلاح المنطق فيصلح
ان يركب منهما حد الشيء والثاني عام وخاص لا يركب منهما حد الشيء
والفرق من هذا الوجه ليس يقدح في غرضنا من الالزام فانا
لم نلزم كون الباري تعالى محدودا بل الزمنا كونه موصوفا والموصوف
بالصفة اعم من المحدود بالحد ثم القول بان تركبه بالقياس الى عقولنا
واذهاننا تسليم المسألة وزيادة امر على الصفاتية ويلزم عليه ان
يقال له مادة وصورة وجنس وفصل وخاصة وعرض الى
غير ذلك من انواع التركيب بالقياس الى العقول لا بالقياس
الى ذاته ثم هو معرفة المعلوم على خلاف ما هو به فانه في
ذاته غير مركب وفي التصور العقلي مركب ثم الوجوب ان كان

معنا اثباتيا في الذهن غير انشائي في الخارج فذاك تغيير حقيقة
الشي الواحد بالنسبة الى شي فالخالق لا اختلاف بالنسبة
اصلا وان كان الوجوب معنى سلبيا في الذهن فقد استغنى
بكونه نفيا عن التزام تركيب الذهن وعندهم المعاني السلبية
لا توجب التكثر سواء كانت في الذهن او في الخارج والمعاني
الايجابية الغير الاضافية لا تخلو عن التكثر سواء كانت في الذهن
او في الخارج ومن المعلوم انا اذا قلنا يعلم ذاته ويعلم غيره فليس
علمه بذاته علما بغيره من الوجه الذي كان علما بذاته بل اعتبار
علمه بذاته غير اعتبار علمه بغيره واعتبار اضافة العقل الاول
اليه عندكم غير اعتبار اضافة العقل الثاني اليه واذا اختلفت
الاعتبارات والوجوه العقلية لزمكم التكثر في الذات فنحن
نسمي كل اعتبار صفة وما سميتموه من المعاني بالمعاني السلبية
فعندنا القدم والوحدة بثبوتها فان معنى القدم انه لا اول
لوجوده ومعنى الوحدة انه لا انقسام الى ذاته وما سميتموه
من المعاني بالمعاني الاضافية فعندنا كونه خالقا رازقا
بثبوتها فان معنى الخالقية متصور من الخلق والرازقية من الرزق
يعني عندنا ان اثبتنا معاني كونه عالما قادرا واجبا فان رده
الى السلبي غير ممكن حتى يقال معنى كونه عالما انه غير جاهل
فان غير الجاهل قد يتصور ولا يكون عالما وهو اعم حتى يقال ان
معنى كونه قادرا انه غير عاجز فان غير العاجز قد يتصور ولا يكون
قادرا فنفي الاولية بالضرورة يقتضي القدم ونفي الانقسام
يقتضي الوحدة اما نفي الجهل والعجز لا يقتضي العلم والقدرة

فقد يخلو الشي عن الجهل والعلم كالجماد فاذا معنى العالمية
والقادرية ليس معنى سلبيا وليس هو ايضا بمعنى اضافي فان
الاسم الاضافي من المضاف يتلقى بمعنى انه يحصل الفعل
اولا حتى يسمى فاعلا وليس كذلك كونه عالما قادرا فان
وجود المعلوم والمقدور من العلم والقدرة يحصل فهو
على خلاف وضع الاسامي الاضافية خصوصا على اصلهم
فانهم قالوا علمه تعالى علم فعلي لا انفعالي فعند المتكلمين
العلم يتبع المعلوم وعندهم المعلوم يتبع العلم والمقدور
يتبع القدرة وعن هذا قالوا انما يصدر عنه العقل الاول
لعلمه بذاته فاذا لم يكن العلم معنى سلبيا ولا معنى اضافيا
ولا مركبا منهما تعين انه صفة للموصوف قالت الفلاسفة
المبدأ الاول يعقل ذاته ويعقل ما يلزم ذاته وعقله
لذاته من حيث انه مجرد عن المادة لذاته وهو علة
للمبدأ الثاني وهو المعلول الاول فلزم وجوده من حيث انه
يعقل ذاته وساير الاشيا يكون معلومة على نسق الوجود
منه وتجرده لذاته عن المادة امر سلبي محض فلم يتكثر الذات
لسلب شي منه كما يقال الانسان ليس بحجر ولا مدر ولا نجم
ولا شجر وكذا الى غير النهاية فهذا السلب فان بلغ الى غير النهاية
لا يوجب تكثرا في ذاته وانما قلنا ان تعقله لذاته امر سلبي
لان العقل هو المجرد عن المادة وتجرده عن المادة سلب
المادة عنه فلزم ان يكون عالما بتجرده عن المادة وعلائقها

اذ المادة هي التي كانت حجابا في المعقولات فلما ارتفع الحجاب
وزال المانع صار العقل مدركا وعند ارتفاع الحجاب المحسوس ادرك
الحس المحسوس وعند ارتفاع الحجاب المعقول ادرك العقل
المعقول وليس يختص ذلك بعقل الباري تعالى بل كل عقل
ونفس اذا تجرد عن المادة عقل وادرك بمقدار تجرده ثم ان
العقل الاول لا يحتجب عن ذاته ابدا فهو عاقل نفسه ابدا
وكل عقل ونفس مفارق للمادة فحكمه كذلك الا ان من المواد
ما يكون في اللطف ما يكون كالاجسام السماوية وكان حجابها
لعقولها اقل تاثيرا ومن المواد ما يكون في الكثف ما يكون
كالاجسام الارضية وكان حجابها للادراك انها اكثر تاثيرا
الى ان يصل في الدرجة العليا الى ما لا يخالط مادة البتة
فيكون اكمل الاشياء تعقلا وادراكا وفي الدرجة السفلى الى
ما لا يفارق مادة البتة فيكون اخس الاشياء خمولا وخمودا
والعقل الاول وان فارق المادة من كل وجه الا ان ذاته
باعتبار ذاته ممكن الوجود فلم يخرج عن الامكان وطبيعة الامكان
طبيعة عدمية مادية لم يصل بعقله الى درجة العلة الاولى
اذ هو اجل الاشياء ادراكا لاجل الاشياء كمالا الذي هو بري
من طبيعة الامكان والعدم فالثالث الصفاتية الباري
تعالى يعلم ذاته ويعلم ما يلزم منه بعلمين ام بعلم واحد
فان قلتم المعلومات يستدعيان علمين فقد ناقضتم مذ
هبكم ورددتم علينا وان قلتم بعلم واحد فيعلم الذات من
حيث يعلم اللازم ويعلم اللازم من حيث يعلم الذات

يجب ان يكون الذات لازما واللازم ذاتا لانه انما يلزم
منه ما يلزم لعلمه بذاته وهو من حيث ذاته يعلم اللازم
فيوجد منه الذات كما يوجد منه اللازم او كان لا يوجد منه
اللازم كما لا يوجد منه الذات وان كان يعلم الذات
لا من حيث يعلم اللازم فقد تعددت الاعتبارات فتكثرت
الذات بتكثر الوجوه والاعتبارات على انا سنفرد مسئلة
في العلم الازلي خاصة ونحقق تعلقه بالمعلومات لكن الذي
يختص بمسئلتنا هذه الزام الوجوه والاعتبارات في الصفات
التي اثبتوها وقولهم تجرده عن المادة لذاته امر سلبي اي هو
مفارق ليس في مادة اصلا لا لشيء جرده عن المادة بل
لذاته وبناية قلنا من المعلوم الذي لا مرية فيه ان
قولنا عالم يشعر بتبين الشيء المعلوم وانكشافه له وقولنا ليس في مادة
يشعر بنفي المادة عنه والمفهومان متغايران لفظا ومعنى
فكيف يقال احدهما هو الثاني بعينه لعمري يصح ان يقال احدهما
سبب لوجود الثاني على معنى ان المادة اذا ارتفعت ارتفع
الحجاب فادرك الشيء وعقله كالمراة الصدئة اذا صقلت
ارتفعت الصداة وتمثلت صورة المحسوس فيها كذلك اذا
رفعت المادة من البين تمثل الشيء المعقول في الذهن والعقل
واذا تمثل الشيء المعقول ارتفعت الحجب كلها وكلا الوجهين
صحيح اما ان يكون احدهما عين الثاني حتى يكون الاطلاق
بالترادف فذلك خطا ظاهر وما ذكر نوع من تفريع مذهبكم

ان قيل لا يعلم الذات من حيث يعلم اللازم ويعلم اللازم من حيث يعلم الذات فيجب ان يكون الذات لازما واللازم ذاتا فان يعلم الذات من حيث يعلم اللازم والاوجه والاعتبارات فقد تعددت الاعتبارات فيه

فلا يوجب تكثرا في الذات

على هذه القاعدة سنتكلم عليها بعد هذه المسئلة ان شاء الله

ونقول اذا كان الوجود من حيث انه وجود يعم الواجب والممكن

فالذات القايم بالنفس من حيث انه ذات قايم بالنفس يعم

الواجب والممكن فما الذي يخص الواجب من امور زايده

حتى يتميز عن ساير الذوات وان لم يكن له ما يخصه فليس له

ما يميزه وان كان التخصيص وقع بالذات فهلا قلتم وقع التخصيص

بالوجود دون الوجوب وان وقع التخصيص بامر دون امر

فذلك الامر الذي خصص وعين هو الصفه عندنا الا انا بحكم

الشرع اطلقنا اسم العلم والقدره والاراده على ذلك وانتم ما

خالفتمونا في العلم والقدرة بل قلتم هو تعالى عالم لذاته وذاته

علم وان كان الذات من حيث هو ذات شاملا شمول الوجود

فالتخصيص انما يقع بامر وصفه وبالجمله كل امر عام وجودي اذا

خصص فانما يخصص بامر خاص وجودي فيلزم هناك اثنينية

من المعنى عام وخاص سواء كان العام جنسا والخاص فصلا

او لم يكن الامر كذلك فان قيل قد يخصص الشي بالفصول

السلبيه ولا يوجب اثنينيه قيل هذا خطاء وقع للمنطقيين

منكم حيث ظنوا ان السلب يجوز ان يكون فصلا اذا اتيا في البرهان

على استحاله ذلك ان الفصل لا يتحقق ما لم يتحقق في المفصول

اشتراك ما في اعم وصف فيكون بالفصل اعني بانه يتميز عن

غيره من المشترك كان باخص وصف والشي انما يتميز عن غيره

باخص وصف والشي انما يتميز عن غيره باخص وصفه

وسلب صفة شي آخر عنه ربما يطلعه على اخص وصفه الا ان يكون

نفسه اخص وصفه فلما ضاق على بعض الفلاسفه التعبير عن الفصول

الذاتيه بعبارات خاصة عليها اوردوا فصولا سلبيه على ان تطلع

الطالب على نفس المطلوب فان بعضهم قال ان السلوب يصلح ان

يكون فصولا ذاتيه وذلك خطا بين ثم ارتكبوا على مقتضى ذلك

ان جعلوا وجوب الوجود انه يلزم ان يكون فصلا ايجابيا

ويا ليت شعري كيف يتأكد الوجود بالسلب وكيف يضعف

الوجود بالايجاب فكيف يكون سلب الغير تاكيدا الذات الوجود

وايجاب الذات لا يكون تاكيدا وبالجمله كل ما يميزه عن غيره فانما

يتميز باخص وصفه واخص وصف الشي الموجود لا يكون الا امرا

وجوديا فان قيل هذا اخبر ما عندنا في الوجود وعمومه

وخصوصه فقد لزم عليه ما لزم فما خير ما عندكم فيه حتى

لا يلزم المحال الذي لزم قلنا وجه الخلاص من هذه الالزامات

المفحمه والتقسيمات الملزمه للمكثرات ان يجعل الوجود من الاسماء

المشتركه المحضه التي لا عموم لها من حيث معناها وانما اللفظ

المجرد يشملها كلفظ العين فيطلق الوجود على الباري تعالى

لا بالمعنى الذي يطلق على ساير الموجودات وذلك كالوحده

والقدم والقيام بالذات فليس ثم عموم وخصوص ولا اشتراك

ولا افتراق وكذلك في كل صفه من صفاته تقع هذه الاشتراك

لكن اذا سلكتم هذه الطريقه انسد عليكم باب التقسيم الاول

للوجود وبطل قولنا استنادكم لا نشك في ان وجوداً واه سفسم
الى واجب لذاته وواجب لغيره فان المشترك في اللفظ لا نقبل المجرد
التقسيم المعنوي ولذلك لم يجز ان يقال ان عينا وانه ينقسم الى الحاسة
الباصرة والى الشمس والى منبع الماء اذ هي مختلفة بالحقايق والمعاني
والله المستخار سبحانه ما يكون لنا ان نقول فيه ما ليس بحق

القاعدة العاشرة في العلم الازلي خاصة

وانه ازلي واحد متعلق بجميع المعلومات على التفصيل كلياتها
وجزئياتها ذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم الى اثبات
علوم حادثة له تعالى وتقدس بعدد المعلومات التي تحدث
وكلها لا في محل بعد الاتفاق على انه عالم لم يزل بما سيكون
والعلم بما سيكون غير والعلم بالكاين غير وذهب قدماء الفلاسفة
الى انه عالم بذاته فقط ثم من ضرورة علمه بذاته يلزم منه
للموجودات وهي غير معلومات عند ابي لا صور لها
عنده على التفصيل والاجمال وذهب قوم منهم الى انه يعلم
الكليات دون الجزئيات وذهب قوم الى انه يعلم الجزئي
والكلي جميعا على وجه لا يتطرق الى علمه تعالى نقص وقصور
لنا الرد على الجهمية هو انا نقول لو احدث الباري تعالى
لنفسه علما فاما ان يحدثه في ذاته او في محل او لا في محل والحدوث
في ذاته يوجب التغير والحدوث في محل يوجب وصف
المحل به والحدوث لا في محل يوجب نفي الاختصاص بالباري
تعالى وبمثل هذا يرد على المعتزلة في اثبات ارادات
لا في محل وبرهان آخر نقول لو قدرنا معنى من المعاني

لا في محل كان قايما بذاته غير محتاج الى محل يقوم به فمعنى الاحتياج
العلم اما ان يكون لمعنى يرجع الى ذات كونه علما فيجب ان يكون
كل علم غير محتاج الى المحل واما ان يكون لامر زائد على ذات
كونه علما وهو فعل الفاعل فيجب ان يكون فعل الفاعل موجبا
لنفي الاحتياج في كل عرض وكل معنى وليس الامر كذلك ثم فعل
الفاعل لا يوجب لن ينتسب اليه المفعول باخص وصفه
الذاتي بل انما ينتسب اليه من حيث كونه فعلا فقط حتى سمي
فاعلا صانعا اما ان يضاف اليه حكم العلمية حتى يصير عالما
به فهو محال وايضا فان فعل الفاعل لا يخرج الشي عن حقيقته
ولا يجوز ان يقلب الجوهر عرضا ولا العرض جوهرا فان القدرة
انما تتعلق بما يمكن وجوده وهذا من المستحيل فمعنى الاحتياج
الى المحل لا يجوز ان يبطل بالقدرة كما ان اثبات الاحتياج الى العرض
المحل في حق الجوهر لا يجوز ان يثبت بالقدرة وما ليس بممكن لا يكون
مقدورا وما ليس بمقدور يستحيل ان يوجد قال هشام
قام الدليل على ان الباري سبحانه وتعالى عالم في الازل بما سيكون
في العالم فاذا اوجد العالم هل بقي علمه عالما بما سيكون ام لا فان لم
يكن عالما بما سيكون فقد تجدد له حكم او علم فلا يخلو اما ان يحدث
ذلك المتجدد في ذاته او في محل او لا في محل ولا يجوز ان يحدثه
في ذاته لما سبق من استحالة كونه محلا للحوادث ولا يجوز
ان يحدثه في محل لان المعنى اذا قام بمحل رجع حكمه اليه فيعني انه

لا في محل وان كان علمه بما سيكون باقيا على تعلقه الاول
فكان جهلا ولم يكن علما وايضا فانه قد تجدد له حكم بالاتفاق
وهو كونه عالما بوجود العالم وحصوله في الوقت الذي حصل فيه
وتجدد الحكم يستدعي تجدد الصفه كما ان تحقق الحكم يستدعي
تحقق الصفه الستم تقولون كونه ذا علم من كونه عالما فكذلك
يقتضي تجدد العلم من تجدد كونه عالما حتى لو قيل كان عالما في
الازل بكون العالم كان محالا وكان العلم جهلا بل لو لم يكن العالم (موجودا)
معلوم الكون في الازل فصار معلوم الكون في الوقت الذي
حصل فلم يكن العالم عالم الكون في الازل ثم صار عالم الكون في
الوقت الذي حصل فدل ذلك على تجدد العلم قال ولا نشك ان
علمنا بان سيقدم زيد غدا ليس علما بقدومه بل العلم بان سيقدم
غير والعلم بالقدوم غير ويجد الانسان تفرقه ضروريه بين حالتي
عليه وهذه التفرقه راجعه الى تجدد علم في حال القدوم لم يكن
له قبل ذلك واما قولكم ان العلم من جمله المعاني وهي محتاجه
لذواتها الى محال وانها في ذواتها تختص بين لها احكامها فصحيح
الا ان ضروره التقسيم الزمنا ايا كم كونه لا في محل اذ لا وجه
لنفي التفرقه بين الحالتين ولا وجه لتجدد المعنى في الازلي
القديم ولا في الجسم الحادث فبالضروره قلنا هو معنى لا في محل
ولا يتحابه نحو الجوهر من كل وجه حتى يقال هو قايم بالنفس ومتحيز
او قابل للعرض وانما يختص حكمه بالفاعل لان الفاعل هو الذي
اوجده علما لنفسه فصار عالما به ولان الباري سبحانه وتعالى

لا في محل والعلم لا في محل فاختصاص ما لا محل له بما لا محل
له اولي من اختصاصه بما له مكان ومحل وللمتكلمين في جواب
شبهه هشام وجهم طرق وللفلاسفه طرق قال ابو الحسن
الاشعري على طريقته لا يتجدد لله تعالى حكم لم يكن ولا يتعاقب
عليه حال ولا يتجدد له صفه بل هو تعالى متصف بعلم واحد متعلق
بما لم يزل ولا يزال وهو محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها
من غير تجدد وجه للعلم او تجدد تعلق او تجدد حال فاضافه
العلم الازلي الى الكاينات في لا يزال كاضافه الوجود الازلي
الى الكاينات الحاصله في الاوقات المختلفه وكما لا تتغير ذاته تعالى
بتغير الازمنه لا يتغير علمه بتغير المعلومات فان العلم من حقيقته
ان يتبع المعلوم على ما هو به من غير ان يكتسب منه صفه او يكسبه
صفه والمعلومات وان اختلفت وتعددت فقد شاركت في
كونها معلومة فلم ~~يكن اختلافها لانفسها وكونها معلومة~~ فلم
يكن اختلافها لتعلق العلم بها بل لاختلافها بانفسها وكونها
معلومة لتعلق العلم بها وذلك لا اختلاف وكذلك تعلقات جميع
الصفات الازليه فلا نقول يتجدد عليها حال بتجدد حال المتعلق
ولا نقول انه تعالى وتقدس يعلم العدم والوجود معا في وقت
واحد فان ذلك محال بل يعلم العدم في وقت العدم ويعلم
الوجود في وقت الوجود والعلم بان سيكون هو بعينه علم
بالكون في وقت الكون الا ان من ضروره العلم بالوجود في وقت

ولا يتجدد له تعدد ويتعدد بتغير

الوجود العلم بالعدم قبل الوجود ويعبر عنه بانه علم بان
سيكون والذي يوضح الحق في ذلك هو انا اذا علمنا قدوم
زيد غدًا بخبر صادق او غيره وقدرنا بقا هذا العلم على مذهب
من يعتقد جواز البقا عليه ثم قدم زيد لم يحدث له علم
بقدومه لم نفتقر الى علم آخر بقدومه اذ قد سبق له العلم بقدومه
في الوقت المعين وقد حصل ما علم وعلم ما حصل اذ لو قدرنا
انه لم يتجدد له علم ولا تجدد له غفلة وجهل استحال ان يقال
لم يعلم قدومه بل يجب ان يقال تنجز ما كان متوقعا وتحقق
ما كان مقدرا وحصل ما كان معلوما وتوهم ان الانسان
يجد تفرقة بين حالتيه قبل قدومه وحالة قدومه فتلك التفرقة
لا ترجع الى تجدد علم وحال العالم بل ترجع في حق المخلوقين
المخلوقين الى احساس وادراك لم يكن فكان وفي حق الخالق
لا فرق بين المقدر والمحقق والمنجز والمتوقع بل المعلومات
بالنسبة الى علمه تعالى وتقدس على وتيرة واحدة وقال
هذا العلم المتجدد يحصل عندكم قبيل الوجود المتجدد بلحظة فاذا
تقدمه بلحظة كان ايضا علما بما سيكون لا علما بالكائن فهو
وعلم الازلي بما سيكون سوا واذا جاز تقدمه جاز قدمه ثم
الزم عليهم الزام لا محيص لهم عنه وهو ان هذه العلوم المتجددة
هل هي معلومة قبل كونها موجودة ام ليس يتعلق العلم
بها فان كانت معلومة افبعلم الازلي حوا لكم عن العلوم
المتجددة وان كان الثاني وكانت محتاجة الى علوم

اخرى فالكلام في تلك العلوم كالكلام في هذه ويودي ذلك
الى التسلسل وقد الزم اصحاب الارادات الحادثة لا في
محل هذا الالزام واعتذروا بان الارادة لا يراد وهذا
العذر لم يصح على قاعدة هشام وجهم فان الارادة وان كانت
لا يراد فهي بخلاف العلم فان العلم يعلم فيلزم القول بالتسلسل
وهذا الالزام قد الزم الكرامية في مسئلة محل الحوادث وقالت
المعتزلة على طريقهم البارى سبحانه وتعالى عالم لذاته ازلا
وبما سيكون ونسبة ذاته او وجه عالميته الى المعلوم الذي
سيكون كنسبته الى المعلوم الكائن الموجود والعالم منا
بما سيكون عالم على تقدير الوجود وبما هو كائن عالم على
تحقيق الوجود فالمعلومان بعلم واحد جائز تقديرا وتحقيقا
وعندنا يجوز تقدير بقا العلم ويجوز تعلق العلم الواحد بمعلومين
فلا استحالة فيه شاهدا وغايبا ثم ان بعضهم يقول يرجع
الاختلاف في الحالتين الى التعلق لا الى المتعلق بخلاف
ما قال الاشعري ان الاختلاف يرجع الى المتعلق لا الى المتعلق
والتعلق وقال بعضهم الخلاف يرجع في الحالين الى الحالين
وقد مال ابو الحسين البصري الى مذهب هشام بعض الميل حتى
قضى بتجدد احوال البارى سبحانه وتعالى عند تجدد الكاينات
مع انه من نفاة الاحوال عنى انه جعل وجوه التعلقات ● في مناجحه
احوالا اضافية للذات العالمية وهو في جميع مقالاته ينهج
مناهج الفلاسفة ويرد على شيوخه من المعتزلة بتصفح ادلتهم
ردا شنيعا وقالت الفلاسفة على طريقهم واجب الوجود

بذاته ليس يجوز ان يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته متقومة
بما يعقل او عارض لها ان يعقل وذلك محال بل كما انه مبدأ الكل
موجود يعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات
التامة باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها الثابتة صح
واشخاصها ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها
حتى يكون تارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل
يعقلها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية
على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود
متغير الذات بل هو انما يعقل كل شيء على نحو كلي فعلي لا انفعالي
ومع ذلك انه لا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات والارض واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل
ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات
وما يتولد منها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما معلوما له
يكون واجبا بسببه فيكون الاسباب بتصادمها تتأدى الى
ان يوجد منها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب و
مطابقاتها فيعلم ما يتأدى اليه وما بينها من الازمنة وما لها
من العودات فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث كلية اعني هي صح
من حيث لها صفات واحوال تسدعها لا ان يكون كلية فلم يتشخص بها صح
فان تخصصت فبالاضافة الى زمان ومكان وحال متشخصة
فيعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكل منه ونفس ونظام
مدركه من الكل هو سبب لوجود الكل منه ومبدأ له
وابداع وايجاب وايجاد ولا يتبع علمه معلوما بل يستتبعه
ولا يكتسب عنه صفة بل يكسبه ولا يتغير بتغير المعلوم
بل بتغيره ولا يتعلق بامر معين من حيث هو معين شخصي

حتى لو زال الشخص لزال العلم بوجوده هذا لكن عرف بان
القمر اذا اجتمع مع الذنب في برج كذا او كانت الشمس في برج
كذا بمقابله وقع ثم خسوف فعلمه هذا قبل وجود الخسوف وبعده
في حال الخسوف على وجه ليس يتغير بحدوث الخسوف وكذلك
كل علم كلي ثم الجزئي يندرج تحت الكلي على سبيل التضمن فصار
الكل معلوما له على هذا الطريق فمن قال منهم انه لا يعقل الا ذاته
اراد به انه يعقل كونه مبدأ وعقله ذلك هو الموجب لحصول
ما يصدر عنه ومن قال منهم يعقل الكليات دون الجزئيات
اراد به ما قررناه آنفا ومن قال انه يعقل الجزئيات والكليات
اراد ما عقله مقصودا وضمنا اي مبدأ وما يصدر عنه الا ان
ذلك على وجه وهذا على وجه وهذا كلام القوم ونحن نتكلم على
ذلك بالاعتراض ونتصفح على كلمة كل واحد منهم بالاستقراء
فنقول ولا اطلاق لفظ العقل والعاقل غير مصطلح عندنا
فنغير العقل الى العلم ونطلق لفظ العالم بدل العاقل اذ
ورد السمع بكون الباري عالما ونطالبكم بالدليل على كون الاول
عالما فبم عرفتم ذلك والدليل ما ارشدكم اليه والبرهان لم
يقم عليه فان المتكلم يستند لحصول الاحكام والاتقان في الافعال
على كون الصانع عالما وانتم ما سلكتم هذه الطريقة ولا استقام
ذلك على قاعدتكم فان العلم عندكم لم يتعلق بالجزئيات او تعلق
على وجه كلي فهو اذن متعلق بالكليات والاحكام انما تثبت
في الجزئيات المحسوسة اما الكليات المعقولة فهي مقدرة
في الذهن فلا احكام فيها ولا اتقان في الذهن فما فيه

ليس ظ

فلم نشاهد احكامها

الاحكام ليس بمعلوم على الوجه الذي يقتضيه الاحكام وما هو معلوم
فليس يشاهد احكام فيه فبطل الاستدلال من هذا الطريق
قالوا طريقنا في ذلك ان ما هو بريء عن المادة وعلائقها فغير محجب
ذاته عن ذاته لان الحجاب هو المادة والمقدس عن المادة عالم لنفسه
بنفسه اذ لا حجاب قلنا هذه مصادرة على المطلوب الاول فان
معنى قولكم فهو غير محجب عن ذاته اي هو عالم ذاته والكلام فيه
كالكلام في ذا العلم ونفس دعوى ان ما هو بريء عن المادة فهو عالم فلم
قلتم ان ما هو بريء عن المادة عالم ونفي المادة كيف تناسب
العالمية والعلم وهذا كمن نفى التناهي والانقسام والاين والكيف
عنه تعالى لم يجب من ذلك ان يكون عالما فنفي الجسمية والهيولى لانه
عنه ليس يقتضي ان يكون عالما ولم نجد لمتقدميكم برهانا على ثبوت
كونه عالما بالمعلومات سوى التجرد عن المادة وعلائقها وليس
ذلك حدا اوسط في برهان ان ولا في برهان لم قال ابو علي بن سينا
البرهان على ان كل مجرد عن المادة فهو عقل لذاته بذاته هو ان
كل ماهية مجردة عن المادة فلا مانع لها من حيث ذاتها عن مقارنة
ماهية اخرى مجردة بدليل ان كل ماهية مجردة فيمكن ان يكون
معقولة اي مرتسمة في ماهية اخرى مجردة وارتسامها هو مقارنتها
ولا معنى للعقل الا انه مقارنة ماهية مجردة لماهية مجردة ولذلك
اذا ارتسمت في القوة العاقلة منا ماهية مجردة كان نفس
الارتسام فيها هو نفس شعورها بها وادراكها لها وذلك هو
العقل والتعقل اذ لو كان يحتاج الى هيئة وصورة غير الصورة
المرتسمة لكان الكلام في تلك الصورة كالكلام في هذه

عاقل ظ

الصورة ويتسلسل واذا كان نفس تلك المقارنة هو العقل ولزم
منه ان كل ماهية مجردة فلا مانع لها من ذاتها ان يعقل قلنا ما زدت
في هذا الشأن الا انك جعلت المقارنة حدا اوسط ولسنا نشك
انك ما عنيت بهذه المقارنة مقارنة الجسم بالجسم ولا مقارنة الجوهر
بالعرض ولا مقارنة الصورة بالمادة بل عنيت به ما فسرت
التمثل والارتسام وعنيت بالتمثل والارتسام التعقل فقد
صادرت على المطلوب الاول في المصادرة فكانك قلت الدليل
على كونه عالما انه لا يمتنع على ماهيته وذاته ان يكون مرتسما بصورة
اي عالما لكن ادرجت لفظ المقارنة حتى اخفيت الحال ثم فسرت
المقارنة حتى ابديت الحال زالت المصادرة عندك كل الزوال
واما استشهادك بالقوة العاقلة منا فانما ينفعك مع من
ينازعك في ان العقل هل يعقل ذاته وان عقل فيعقل غير ذاته
ام يعقل هو ذاته واما من نازعك في اثبات كونه عقلا وعاقلا
اي علما وعالما فلا ينفعه هذا الاستشهاد واما اقتباس كونه
عاقلا من كونه معقولا فهو من احل المطلوبات كانه قال لا يمتنع
عليه ان يعلم فلا يمتنع عليه ان ما يعلم والغرض في ذاته ممتنع ان يعقل
ويعلم عند القوم فكيف يصح القياس وهب انه لا يمتنع ان يعلم فلم
ينبغي ان يعلم ثم اخذ ما يجب مما لا يمتنع من ابعد القياسات
واحل المحالات وان سلمنا لكم كونه تعالى عالما بذاته وعلمه بذاته
نفس علمه بعلمه فقولكم انه يعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو
مبدأ لكل موجود افيتعلق علمه بذاته ثم يتعلق نفس ذلك
العلم بمعلولاته على النسق الذي حصل منه ام يتعلق علمه

بذاته ويتعلق علم آخر لمعلوماته ويلزم على الاول ان يقال لا يعلم الا ذاته
اذ لا صورة عنده غير ذاته ولا ارتسام لعقله الا بعقله فان العقل
عندكم مقارنة ماهية لماهية والمقارنة هو ارتسام ماهية كماهية
فعلى هذا التفسير لم تقترن بوجوده غير وجوده ولا ارتسم في عقلته
غير عقلته وساير اللوازم كما هي مقارنة لذاته يجب ان يكون معقو
لينها مقارنة لمعقوليته ذاته ويلزم على التقسيم الثاني التكثر الصريح
فان عقله لذاته وعقله للعقل الاول ان كانا شيا واحدا من
وجه واحد فيلزم ان يكون ذاته هو العقل الاول وان لم يكن ذلك
على وجه واحد فقد تعدد وتكثر وجود الذات ثم نقول اذا كان
عقله وعلمه علما فعليا لا انفعاليا وانما يلزم منه ما يلزم لعلمه
بذاته فيجب ان يكون كل معلوم معقولا له وهو معلوم لعلمه
فانظروا ايش يلزم من ذلك قال ابن سينا انه تعالى وتقدس
عالم بالاشيا لا من الاشيا بل الاشيا منه ومن علمه فقيل له
فاذاً قد بطل تقريرك الثاني ان العقل لا معنى له الا ارتسام ماهية
كماهية فهلا قلت العقل هو رسم ماهية في ماهية ام هلا
قسمت الامر وقلت من المعقول ما يرتسم ومن المعقول ما يرسم ومن
المعقول ما لا يرسم ولا يرتسم فعقله للعقل الاول رسم وليس
بارتسام وعقله لذاته ليس برسم ولا ارتسام وعقل العقل و
النفس له ارتسام وليس برسم فعقولنا مثلا تصورات وعقول
المفارقات تصورات وتصورات وعقل الباري سبحانه وتعالى
لذاته ليس بتصور ولا تصور وعقله للعقل الاول تصوير بلا تصور
قال ابن سينا الرب تعالى وتقدس عالم بالموجودات كلّ علمه

بالموجودات علم لن ويجي عن علمه بذاته غير مقصد الصور فانه يعلم
ذاته وانما يعلم ذاته كما هو عليه وهو مبدا للموجودات باسرها فيدخل
علمه بالموجودات تحت علمه بذاته من غير ان يترتب للموجودات صورة
في ذاته حتى يلزم منه كثرة فان العلم بلوازم الشي اذا لم يكن متجها
نحو تلك اللوازم قصدا بل حاصلا من العلم بملزومها فلا يكون زايدا
على نفس العلم بالملزوم ولا فيه كثرة مترتبة حسب ترتب تلك
اللوازم ونحن نجد من انفسنا مثل هذا العلم بالاشيا الكثيرة
من غير ان يثبت لها صورة في ذاتنا وهو انا اذا سيلنا عن مسلة
نكون قد علمناها واتقناها لكنا في تلك الحالة معرضون عنها
فيقع السوال عنها يحدث من انفسنا التفاتنا الى جوابها ويقيننا بها
لحصول ذلك العلم المشتمل على جميع الجواب من غير ان يكون في ذلك
العلم تفصيل لصور الاشيا التي ستعيش في نفوسنا حين اخذنا في الجواب
ثم ياتي التفصيل مع الاخذ في الجواب مرتبا وليس ذلك استعدادا
بحتا او يقينا بالاستعداد بل يقينا بحصول العلم لا بالاستعداد ولما
سبق المعلوم لا المجهول واما علم العقل الاول بالباري تعالى فلا يكون
لازما لعلمه بذاته فان مبداه قبل ذاته لا لازما عنه فلا يكون
العلم كما هو قبل ذاته لازما من نفس علمه بذاته فيكون علما
آخر على حدة والمعلوم ليس نفس العالم ولا لازما عنه فيكون زايدا
لا محالة على نفس العالم فيحصل فيه كثرة بسبب هذا العلم قلت
فرقت فرقا بين علمه بذاته وبين علمه بالاشيا حتى يثبت الاول
ذاتيا والثاني علما لزوميا فقنعت بالعلوم اللزومية معلومات لي

بعلمنا

بعلم واحد على طريق اللزوم فذاك صحيح او تعني بذلك علوما اخر
لن ومباينة لعلمه بذاته فما المتصور بتلك العلوم وما محلها وكيف
يتعلق هي بالمعلومات وما معنى انه غير مفصلة الصور ونعلم
قطعا لا يكون الا مفصلا فانه معنى يتعلق بالمعلوم على ما هو به فهو
مفصل بالنسبة الى معلومه وقولك انه يعلم ذاته كما هو عليه وهو
مبدا للموجودات فيا عجبا من اطلاق الذات والعلم
بالذات والمبدا للموجودات فان كانت هذه الثلاثة الاعتبارات
عبارات عن معبر واحد حتى يقال ذاته علمه وعلمه هو مبدائيته
وكونه مبدا امر اضافي وكونه ذاتا وعلما يجب ان يكون امرا
اضافيا وان كان ثم اعتبار واعتبار حتى يكون من حيث انه مبدا
اضافيا ومن حيث انه علم سلبيا ومن حيث انه ذات لا اضافيا
ولا سلبيا فقد تعددت اعتبارات بلبه فذاته ثلث ثلثه ونقول على قولكم
ما المانع من تعلق العلم الاول بالمعلومات كلها على نسق واحد ازلي
حتى لا يكون منه ما هو بالقصد الاول وهو العلم بالملزوم
ومنه ما هو بالقصد الثاني وهو العلم باللازم اذ كانت الذات
والعلم لا يتاثر ولا يتكثر باللوازم والسلوب حتى قيل معنى
كونه عالما انه لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السما من غير ان ينسب
اليه بعض المعلومات بالذات والبعض بالعروض من غير
ان يتغير ذات العلم بالمعلوم كما لم يتكثر ذاته بتكثر اللوازم
وانما التمييز في عقولنا انما هو بحسب امكان الجهل والغفلة
والنسيان والا فلو قدرنا علما لا يطرء عليه ضد التقدم لم يخف
عليه شي البته ولعلمنا مبادي و كمالات فمباديها النظر

والاستدلال والتفكر والتدبر وكماله لانه لا يخفى علينا المنطور فيه
وانما نطلق العلم على الباري سبحانه وتعالى بحسب الكمال لا بحسب
المبدا كما ان مبدا افعالنا المعالجة والمزاولة والاكتساب والمجاهدة
وكمالها ان لا يتعذر علينا شي ونطلق القدرة على الباري تعالى سبحانه
بحسب الكمال لا بحسب المبدا وكما ان العفو والعطف منا بحسب
المبدا هو انعصار القلب على حال المعطوف عليه وبحسب الكمال
هو الانعام والملاحظة والاكرام والملاطفة فاذا كان هذا معنى
الصفات فلا فرق في تلك النسبة وهو ان لا يخفى عليه شي من
الكلي والجزوي والذاتي والعرضي واذا افرقتم بين قسم وقسم فقد
حكمتم بتعدد الاعتبار او تكثر الجهات والآثار وقد قال ان علم
المعلول الاول بالاول لا يكون لازما لعلمه بذاته لان مبدا المعلول
الاول قبل ذاته فلا يكون العلم بما هو قبل ذاته لازما لعلمه بذاته
فيكون علما آخر على حده ويتوجه على مساق كلامه ان كل من علم
شيا من حاجته وافتقاره لا يلزمه العلم بالمحتاج اليه لان المحتاج
اليه قبل ذاته وقبل حاجته ذاته بل انما يعلمه بعلم اخر فليس الامر
كذلك بل العلم ربما يلزم من العلم ولا يستدعي لزوم العلم من العلم
او بالعلم لزوم المعلوم من المعلوم وانما وقع له هذا الغلط
من غلط اخر وهو انه اعتقد ان المعلول لزوم وجوده من علم الاوليه
العلة الاولى به وعلمه به لزوم من علم العلة الاولى بذاته
فظن ان كل شي علم علم ذاته ولزم من علمه بذاته علم بغيره ولزم
من علمه بغيره وجوده وهذا محال على انه اثبت للمعلول الاول
علمين علم بذاته وعلم آخر بعلته فيكون قد صدر من العلة الاولى

بنفسه قائم

شي هو جوهر قائم به معنيان محققان ليس يلزم احدهما من
الثاني فقد خالف بذلك اصله الممهد ان الواحد لا يصدر عنه الا
واحد ولا يفضيه عذره ان احد الشيئين له لذاته والثاني من علته
فان علم المعلول بذاته غير وعلمه بالعلة غير وليس احد العلمين
له لذاته والثاني من علته ثم هو يعلم ذاته ويعلم معلوله الثاني
فقد تكثرت الذات بعلوم زايدة على الذات على انه عقل فعال وانما
عقليته لانه صورة مجردة عن المادة وانما فعاليته لانه صورة
واهبة للصور فلم يتكثر ذاته بتكثر معلوماته من الصور ولا تتغير
بتغير لوازمه من الموجودات فهلا كان الامر في واجب الوجود
كذلك واما من قال منهم انه تعالى يعلم الامور على وجه كلي لا
يتطرق اليه التغير فمعقول كل موجود شخصي في هذا العالم
يستدعي كليا خاصا بذلك الشخص فان كلية الشخص الانساني
وهو كونه انسانا ليس يكون كلية شخص حيوان آخر بل الكليات
تتكثر بحسب تكثر الشخصيات واذا كان لا يعلم الشخص الا
من نحو كليته حتى لا يتغير العلم بكليته وتغير العلم بالجزوية فيلزم
ان يتكثر العلم بكليته كما تكثر شخصيته وان اجتمعت الكليات
كلها في كلي واحد فيلزم ان لا يكون المعلوم الا ذلك الكلي الواحد
ثم ذلك الكلي الواحد لازم له في وجوده فيكون العلم به لازما
للعلم بذاته فهو رجوع الى محض مذهب من قال انه لا يعلم الا ذاته
فما زاد هذا القايل على مذهبه الا اطلاق لفظ الكلية وهي
معلومة لزوما كما كانت الجزويات معلومة لزوما فلم اشتغل
من هذه الزيادة بشي ومن عرف مبادي الموجودات عرف

ما يتبادى منها ويحصل بها نظرا من العلة الى المعلول ومن عرف ان
اخص اوصاف الموجودات عرف الاعم نظرا من الملزوم الى اللازم — الملزوم
وبين البابين بون عظيم بعيد ومما يمثل بها ابن سينا كحديث
حيث خسوف القمر فهو دليل عليه لا دليل له فان من علم مثل ذلك
العلم اعني اذا كان كذا كذا فيكون كذا فيكون علمه مشروطا وهي
قضية شرطية فلا يكون علمه علما محققا حتى يقول لكن الامر كذا
فهو كذا فصار الامر جزويا بعد ما كان كليا وتعالى علم الباري
سبحانه وتعالى عن القضايا الشرطية بل علمه اعلى من ان يكون كليا
او جزويا او متغيرا بتغير الزمان او متكثرا بتكثر المعلومات
انظر كيف عاد تنزيه القوم تشبيها وكيف ظهر تحقيق القوم تمويها
قالت الصفاتية ان الاشكال في هذه المسئلة على جميع المذاهب
من جهة انهم تصوروا تعلق العلم بالمعلوم على وجه يتطرق اليه
الزمان والماضي والمستقبل والحال حتى يقال علم ويعلم وهو عالم
وسيعلم فظنوا ان العلم من حيث هو علم لا يستدعي زمانا بل هو في
نفسه تبين وانكشاف وذلك اذا كان صفة للحادث واحاطة
وادراك اذا كان صفة للقديم فهو مع وحدته محيط بكل شي ومع
احاطته واحد ومن تحقق كونه واحدا سهل عليه الاشكال والبرهان
على ان علمه شي واحد انه لو كان كثيرا لم يخل اما ان يتعدد بتعدد
المعلومات كلها او المعلومات من حيث ان لها صلاحية المعلومية
من الواجب والجائز والمستحيل لا تتناهى على التقدير فيلزم ان
يكون العلوم المتعلقة بها لا متناهية على التحقيق وقد قام الدليل

تتغير بتغير
زماني بتغير الزمانية
الحوادث ان يعلم
ومن تحقق معه

على ان اعدادا في الوجود المحقق بالفعل لا تتناهى مستحيل وان
ما دخل في الوجود فهو متناه بالضرورة واما ان تحدد بعدد مخصوص
فيستدعي مخصصا حاصرا والقديم لا مخصص له فاذن علمه تعالى
واحد وهو متعلق بجميع المعلومات والمعلومات لا تتناهى فعلمه
متعلق بما لا يتناهى ولا يفرض اختصاصه بمعلوم معين كالعلم
الحادث لان الاختصاص والانحصار نقص وقصور من حيث
انه لا يتخصص الا بمخصص ومن الدليل على ذلك انه ما من معلوم
يفرض الا ويصح تعلق علم واحد متابه ثم لا يتبع لنا العلم بالمعلوم
الا ضروريا او كسبيا وعلى اي الوجهين فرض ثبوته فالله تعالى
موجده ومبدعه فاذا اوجده كان عالما به واذا وجب كونه
عالما بالعلم فهو عالم بالمعلوم اذ يستحيل ان يعلم العلم ولا يعلم
المعلوم فيلزم ان يكون العلم القديم متعلقا بكل معلوم وانما
اقتصر العلم الحادث على بعض المعلومات لجواز طريان الضد عليه
والا فالعلم من حيث هو علم لم يمتنع عليه التعلق بكل معلوم
وكذلك كل صفة قديمة فان متعلقاتها لا تتناهى وقد اطلقت
الاشعرية القول بان معلومات الله تعالى في كل معلوم لا تتناهى
واشاروا بذلك الى التقديرات الجائزة في حق كل معلوم اذ ما من
وقت من الاوقات وحيز من الاحياز الا ويجوز وقوع
الحادث فيه على البدل وكذلك ما من عرض الا ويجوز اختصاصه
بكل جوهر على البدل قال المعترض عليهم تلقيتم وحدة العلم
الازلي من استحالة وجود علوم غير متناهية واستحالة
وجود علوم غير متناهية بعدد مخصوص ثم ان تكلمتم مثله

في العلم الواحد حيث قلتم انه واحد متعلق بمعلومات لا تتناهى
فقد اثبتم له تعلقات حقيقية او تقديرية لا تتناهى وما حقيقة
الوحدة كيف يشتمل على تعلقات غير متناهية فان قلتم انها
على تقدير المعروض لا تتناهى فالتقدير كيف يتصور في حق
القديم وان قلتم انه على التحقق الموجود لا تتناهى فالتحقق للتعلق
كالتحقق للمتعلق فلم لا يجوز علوم غير متناهية ثم التناهي بعدد
مخصوص كالتناهي بالواحد وان اوجب اختصاص العدد مخصصا
كذلك يستدعي اختصاص الوحدة مخصصا وهو كما ان كون نوع
الانسان في الوجود استدعى مكثرا او وحدة نوع الشمس في الوجود
استدعت موحدا ثم معلومات الله تعالى مجملة ام مفصلة
فان قلتم انها مجملة على معنى انه يعلم ما لا يتناهى من حيث انه
لا يتناهى من غير ان يفصل معلوم عن معلوم فهو علم واحد
تعلق بمعلوم واحد وما يفصل به بقي مجهولا فان قلتم انها
مفصلة بمعنى انها تتميز في علمه بخصائص صفاتها فالجمع بين
التفصيل ونفي النهاية عندكم مستحيل فما الجواب عن هذه
المشكلات قالت الصفاتية لسنا نعني بالتعلق عرا بين حسية
ولا حبائل خيالية ولا نفي التناهي عن المعلومات اعدادا من العلوم حاصرة في الوجود
غير متناهية بل نعني بالتعلق والمتعلق ان الصفة الازلية صالحة
لادراك ما يعرض عليها على وجه لا يستحيل ان تعبر عن تلك الصلاحية
نحو الادراك بالتعلق ويعبر عن جهة العرض عليها حتى يدركه بالمتعلق عليه
ثم وجود الجائزات على التقدير غير متناهية فالتعلقات غير
متناهية والعلم القديم صفة متهيئة لادراك ما يعرض عليها على

فيه

وجه الجواز دون الاستحالة والقدرة الازلية صفة متهياة لايجاد
ما يعرض عليها على وجه الجواز دون الاستحالة فالمعنى بالعرض جهة
الامكان وتعين الآحاد على البدل والمعنى بالمعروض عليه جهة الصلاحية
اما نحو الادراك واما نحو الايجاد وهذا كما ان الصور المتعاقبة على الهيولى
عند القوم لا تتناهى على البدل وانها فائضة على الهيولى من واهب الصور
وذات واهب الصور واحدة الا انها على صفة لها صلاحية الفيض حين
ما تتهيأ الهيولى لقبول الصورة فعروض جهة الامكان على القدرة كتهيؤ
الهيولى لقبول الصورة وصلاحية الصفة لها نحو الادراك او الايجاد
كصلاحية الواهب نحو الفيض للصورة ثم الواهب واحد ومع كمال
وحدته على كمال تفيض منه صور لا تتناهى على البدل فذات الواهب
واحد لكنه في حكم ما لا يتناهى والصور لا تتناهى لكنها في حكم الواحد
ثم ما حصره الوجود فهو متناه وما قدر المقدر غير متناه
تنبيه فان المقدر يعبر عن الصلاحية سابقا على الاستعدادين واستعمال
لفظ الصلاحية في جانب القديم توسع وفي جانب الحادث
حقيقة فان القديم بالاعطاء اجدر والحادث بالقبول اولى
ثم جهات الممكنات لا تتناهى وهي تشترك كلها في جهة الامكان
المحتاج الى من يخرجه من حيز الامكان الى حيز الوجود فوجه الممكنات
كلها الى القديم سبحانه هو تعالى وهو تعالى من حيث العلم يحيط
بها ويدركها بوجه واحد وهو صلاحية العلم نحو الادراك و
يوجدها ويخرجها بوجه واحد وهو صلاحية القدرة والايجاد و
تخصيصها بمثل دون مثل بوجه وهو صلاحية الارادة نحو التخصيص
ويتصرف فيها تكليف وتعريف بوجه وهو صلاحية الكلام نحو
الامر والنهي ولا نعني بهذه الصلاحية نوع الاستعداد الذي
لقبول الصور تقررها الفيلسوف في الهيولى والمادة بل نعني بها الكمال في

كل صفة على ما تقوى عليه من الفعل ثم هل تشترك هذه الحقايق
والخصايص في صفة واحدة او في ذات واحدة فتلك الطامة الكبرى
على المتكلمين حتى فر القاضي ابو بكر الباقلاني رضي الله عنه منها الى
السمع وقد استعاذ بمعاذ والتجأ الى ملاذ والله عز وعلا ولي التوفيق

القاعدة الحادية عشر في الارادة

وهي تتشعب الى ثلث مسايل احدها في كون الباري سبحانه وتعالى
مريدا بارادة على الحقيقة والثانية في ان الارادة قديمة لا حادثة
والثالثة في ان الارادة الازلية متعلقة بجميع الكاينات اما الاولى
فالكلام فيها مع النظام والكعبي والجاحظ والنجار فذهب النظام
والكعبي الى ان الباري سبحانه وتعالى غير موصوف بها على الحقيقة وان
ورد الشرع بذلك فالمراد بكونه مريدا لافعاله تعالى انه خالقها
ومنشيها وان وصف بكونه مريدا لافعال العباد فالمراد بذلك
انه آمر بها وان وصف بكونه مريدا ازلا فالمراد بذلك انه تعالى
عالم قادر فقط وذهب النجار الى ان معنى كونه مريدا انه غير
مغلوب ولا مكره وذهب الجاحظ الى انكار اصل الارادة
شاهدا وغايبا وقال مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله
فهو مريد واذا مالت نفسه الى فعل الغير يسمى ذلك الميلان ارادة
والا فليست جنسا من الاعراض والاولى بالابتداء هو الاهم بالرد
عليه فيقال له اثبات المعاني والاعراض ثم التمييز بين جنسه
كل واحد منها انما يبتني على احساس الانسان من نفسه وكما يحس الانسان
من نفسه علمه بالشي وقدرته عليه يحس من نفسه قصده اليه
وعزمه عليه ثم قد يفعله على موجب ارادته وقد لا يفعله

ولا بما يريد بفعل الغير من غير ميل النفس والتوقان اليه وكذلك
يريد فعل نفسه من غير ميل وشهوة كمن يريد شرب الدواء على كراهية
من نفسه وبالجملة الاحساس حاصل وردّه الى العلم والفعل باطل فان
العلم تبيّن واحاطة فقط تطابق المعلوم على ما هو به من غير تأثير
في المعلوم ولا تأثر منه ولذلك يتعلق بالقديم والحادث والقصد
والارادة تقتضي وتختص وتخصص فتؤثر وتتأثر ولذلك لا تتعلق
الا بالمتجدد الحادث فبطل مذهب الجاحظ واما الرد على الكعبي و
النظام بعد اعتراضهما بكون الارادة جنسا من الاعراض في الشاهد
ان يقول قام الدليل على ان الاختصاص ببعض الجائزات دون
البعض في افعال العباد دليل على ثبوت الارادة والقصد والدليل
يطرد شاهدا او غائبا فان الاحكام والاتقان كما دل على علم الفاعل
شاهدا دل عليه غائبا والدليل العقلي لا ينتقض ولا يفترق قال
الكعبي انما دل الاختصاص على الارادة في الشاهد لان الفاعل لا يحيط
علما بكل الوجوه في الفعل ولا بما يغيب عنه ولا بالوقت والمقدار
فاحتاج الى قصد وعزم يخصصه وقتا دون وقت ومقدارا دون
مقدار والباري تعالى عالم بالغيوب على سرايرها واحكامها وكان
علمه بها مع القدرة عليها كافيا عن الارادة والقصد الى التخصيص
فانه كما علم انه يختص كل حادث بوقت وشكل وقدر ولا يكون الا
ما علم فاي حاجة به الى القصد والارادة وايضا فان الارادة لو تحققت
فاما ان يكون سابقة على الفعل او حادثة مع الفعل فان كانت سابقة
فهي عزيمة والعزم انما يتصور في حق من يتردد في شيء ثم ازمع
عليه او سهى عن شيء ثم اقبل اليه وان كانت مقارنة فهي اما ان
يحدث في ذاته او في محل فالاقسام الثلثة باطلة كما سبق بطلانها — او لا في محل ثم
فتعين ان الارادة للقديم لا معنى لها الا كونه عالما قادرا فاعلا قيل
له سلمت ان في الافعال وجوها من الجواز تخصيصا ببعض الجائزات
فنقول

دون البعض فينظر بعد ذلك أهو من قبيل العلم ام من قبيل الارادة
فنقول قد بينا ان العلم يتبع المعلوم على ما هو به سواء كان العالم محيطا
بجميع الوجوه في الفعل وقتا ومقدارا وشكلا او لم يكن فالعلم من حيث هو
علم لا يختلف فان قدر اختلاف في العلم حتى يكون احد العلمين مخصصا دون
الثاني فليقدر مثل ذلك فيه حتى يكون احدهما موجدا والثاني غير موجد
ويتبع الاحتراز بالعلم عن القدرة كما وقع به عن الارادة ونعود الكلام
الى مذهب الفلاسفة ان علمه تعالى علم فعلي فيوجد من حيث يعلم
ويختار الافضل من حيث يعلم وان وجب ان يعطى كل صفة حظها من
الحقيقة فالعلم ما يحصل به الاحكام والاتقان والقدرة ما يحصل
بها الوجود والارادة ما يحصل به التخصيص والقضاء بما يختلفه في المقتضيات
اذن غير متحدة واما قوله اثبات الارادة في الشاهد لامتناع الاحاطة
بالمراد من كل وجه فباطل لانا لو فرضنا الاحاطة بالفعل من كل وجه
باخبار صادق او غيره من الطرق كان يجب ان يستغني عن الارادة
وليس الامر كذلك وتقسيمه القول بان الارادة اما سابقة واما مقارنة
قيل قد عرف على مذهب الصفاتية ان الارادة الازلية فهي سابقة
على المراد ذاتا ووجودا ومقارنة بحال التجدد تعلقا وتخصيصا فالعلم
يتبع الواقع ولا يوقع والقدرة توقع المقدور ولا تخصص والارادة تخصيص
الواقع على حسب ما علم بما علم والصفة قديمة ازلية سابقة والمراد حادث
متأخر وليس يلزم على ذلك ان يسمى ذلك عزما فان العزم توطين النفس بعد
تردد ولو كان المريد للشيء متمنيا او مشتهيا او مائلا لوجب ان يقال للعالم
بالشيء معتقدا ساكن النفس متروي متفكر فبطل الاستدلال من هذا الوجه
وليس كل من علم شيئا اراده ولا كل من اراده قدر عليه بل كل من فعل شيئا
فقد قدر عليه ومن قدر على فعل شيء اراده ومن اراده علمه فالارادة العلم
تتبع المعلوم حتى يتصور ان يكون عالما ولا يكون مريدا ولا يتصور ان يكون

مريدا ولا يكون عالما واما الرد على النجار حيث قال انه تعالى مريد بمعنى
انه غير مغلوب ولا مستكره فيقال له فرتحكما ثابتا بنفي كون فرس ومستكره
كونه تعالى قادرا بانه غير عاجز وكونه تعالى عالما بانه غير جاهل
وذلك مذهب المعطلة ثم مجرد نفي العجز والكراهة لا يقتضي كون الذات
مريدا فان كثيرا من الاجسام ينفي عنها العجز والكراهية ولا يكون مريدا
وكثيرا من المريدين كان كمن شرب الدوا على كراهية من طبعه وهو مريد
له فالكراهية يضاد الطوع واما القصد فقد يجامع الكراهية ثم نقول
كونه غير مغلوب ولا مستكره امر مجمع عليه وانما الكلام فيما دا ابنا
في الافعال ما يدل على كون الصانع مريدا وهو اختصاص الافعال بعض الجائزات
دون البعض واهمال هذه القضية غير ممكن فاما لو لهذا الدليل فان قلتم
مدلوله انه غير مغلوب ولا مستكره فيقال انما استفدنا العلم بذلك من كونه قادرا
على الكمال والاختصاص لم يدل على القدرة بل الوقوع دال عليها فلم يكن
الاختصاص مدلولا ونحن ابتغينا العلم بالصفات من الدلايل لا غير واذا
ثبت هذه المسئلة اخذنا في المسئلة الثانية وهو ان الرب سبحانه وتعالى
مريد بارادة قديمة فنقول قد قام الدليل على ان معنى المريد هو ذو
الارادة كما قام الدليل على ان معنى العالم هو ذو العلم فنقول اما ان
يكون الرب تعالى مريدا لنفسه او بارادة واذا تحقق انه مريد بارادة
فاما ان يكون الارادة قديمة واما ان يكون حادثة فان كان حادثة فلا
يخلو اما ان يكون حادثة في ذاته او في محل او لا في محل وقد سبق الرد على
من قال بحدوث الارادة في ذاته ويستحيل كون الارادة في محل ويكون
الرب تعالى مريدا بها فان المعنى اذا قام بمحل وصف المحل به اذ لا معنى
للقيام به الا وصفه به وحينيذ لا يوصف غيره به اذ من المحال
وصف الشيئين بمعنى واحد قام باحدهما دون الثاني ويستحيل كون
الارادة لا في محل فان الارادة من جملة المعاني والاعراض واحتياج

متفق عليه مشترك فيه فلا مناسبة فيه اصلا بهذا كمن يقول الجوهر لا في محل والارادة
لا في محل فوصف الجوهر بها اولى فنقول قد قام الدليل على ان كل حادث اختص
بالوجود دون العدم وبوقت وقدر دون وقت وقدر كان المحدث مريدا والارادة
شاركت جميع الحوادث في هذه الصفتية فانها اختصت بوقت ومقدار من العدد
دون وقت ومقدار فيستدعي الارادة ارادة اخرى والكلام فيها كالكلام في هذه
فيجب ان يتسلسل الامر والقول بالتسلسل باطل قالت المعتزلة نعم اثبات ارادة
لا في محل على خلاف وضع الاعراض والمعاني لكن الضرورة الجات الى التزام ذلك
من قبل انه لا وجه لانكار الارادة كما قال الكعبي فانه يوجب ان تكون الافعال غير
اختيارية شبيهة بالافعال الطبيعية عند اهل الطبايع ولا وجه لاثبات كونه مريدا
لذاته لان الصفات الذاتية وجب تعميمها فهي عامة التعلق وحينئذ وجب تعلق
كونه مريدا بالفواحش والقبايح وذلك باطل كما سياتي ولا وجه لاثبات ارادة قديمة
لانه يؤدي الى اثبات الهين قديمين كما سبق ان الاشتراك في القدم يوجب
الاشتراك في الالهية ولا وجه لاثبات كونها حادثة قائمة بذات الباري تعالى لانه يكون
محلا للحوادث وهو محال ولا لاثبات كونها قديمة بذات اخرى كما سبق من المعنى فتعين
انها لا في محل فالضرورة العقلية الجات الى تعيين هذا القسم من الاقسام ونحن لم نبعد
النجعة في ذلك مع اثبات الفلاسفة عقولا مفارقة للاجسام قايمة بذواتها وهي
مبادي الموجودات فهب ان الارادة الحادثة مبادي الموجودات ومع اثبات جهم
وهشام علوما لا في محل ومع اثبات الاشعرية رضي الله عنهم تكليما لا في محل لان ذلك
الكلام الذي في ذات الباري تعالى لم ينتقل الى سمع موسى عليه السلام والذي سمعه
موسى عليه السلام لم يكن في محل فهم وان لم يصرحوا بتكليم لا في محل كما صرحنا بتعظيم
لا في محل غير انهم اثبتوا كلاما مسموعا والصفة الازلية لم ينتقل وسمع موسى قد امتلأ
بالتكليم حتى يقال انه سمع بحر التسلسل واما قولكم انه اذا احدثت ارادة منا فبارادة
اخرى يحدث ويتسلسل فغير معقول لان الارادة لا تراد اليست ارادتنا لو كانت
مرادة بارادة اخرى ادى ذلك الى التسلسل فلم تستدعي الارادة جنس ارادة قالت
الاشعرية رضوان الله تعالى عليهم اجمعين الضرورة التي ادعيتم ليست بضرورة
عقلية لان الضرورة العقلية هي التي يضطر العقل الى التزامها من ابطال قسيم

لا نقيض قسيم

صح

الاعراض الى المحل صفة ذاتية لها ومن المحال ثبوتها دون الوصف الذاتي
ولو لم تحل في محل كان قايما بذاته والقايم بالذات قابل المعنى فحينئذ
يكون الارادة قابلة للمعنى والكون فرقا بين حقيقة الجوهر وبين حقيقة
العرض حتى لو جوز استغناء العرض عن المحل في وقت من الاوقات
لجاز في كل وقت ولو جوز لجنس من الاجناس لجاز لكل نوع وجنس
ولو جوز ذلك ايضا للزم تجويز قيام جوهر بمحل فان لا يستغني مستغن
الارادة والفناء والتعظيم عن جنس المعاني حتى لا تفتقر الى محل جاز
ان يستغني من الجواهر جنساه حتى يحتاج الى المحال وكل ذلك محال ثم نقول
هب انا ارتكبنا هذه الاستحالة وتصورنا ارادة لا في محل فمن
المريد بها ومن المعلوم ان نسبتها الى العدم والحادث على وتيرة واحدة
فان قيل يوصف بها القديم لان القديم لا في محل والارادة لا في محل فهي
اولى به ولو قيل يوصف بها الحادث لان الجوهر حادث والحادث
بالحادث اولى والمناسبات بين الحوادث متحقق ولا مناسبة
بين القديم والحادث بوجه ثم اخذتم قولكم لا في محل بالاشتراك فان
معنى قولنا القديم لا في محل اي لا في مكان ومعنى قولنا الارادة لا في محل
اي لا في متمكن وفرق بين المكان والمحل فلم توجد المناسبة بتا جملة
للطرفين بمعنى وتعيين قسم فانكم فررتم من محال حتى ارتكبتم محالا والاقسام
كلها عندكم محالات فلم التزمتم هذا المحال دون مذهب الكعبي في رد
الارادة الى العالمية والقادرية كما رددتم كونه سميعا وبصيرا الى كونه
عليما خبيرا على قول او هلا التزمتم مذهب النجار في رد الارادة
الى صفة النفي لكن قال منكم انه سميع بصير بمعنى انه حي لا افة به او هلا
قلتم هو مريد لنفسه كما قال النجار على رايي ولا يلزم عموم التعلق
الا فيما يصح ان يكون مرادا كما قلتم في كونه قادرا على ما يصح ان يكون

بلغ مقابلة

وتبحجة الموصوف
بعد قوله بمعنى

مقدوراً له أو هلا التزمتم مذهب الكرامية في اثبات ارادات
في ذاته لان المحذور من ذلك الالتزام هو التغير بالحوادث والتغير
حاصل في الاحكام حسب حصولها في المعاني اذ لم يكن مريداً فصار
مريداً عندكم فاذا لم يدل تغير الاحكام على الحدوث لم يدل تغير المعاني
ايضاً على الحدوث أو هلا قلتم هو مريد بارادات في محل كما قلتم
هو متكلم بكلام يخلقه في محل وما الفرق بين البابين فان الارادة
ان اوجبت حكماً لمن قامت به فليوجب الكلام كذلك فان كان
المتكلم من فعل الكلام على اصطلاحكم فاصطلحوا على ان المريد من فعل
الارادة ثم يرجع الحكم الى الفاعل كما يرجع في كونه عدلاً يخلق العدل
فكيف التزمتم ابعد الاقسام فبنوا عن كونه معقولاً ثم قولكم الارادة
لا تراد تحكم باطل فان الارادة من الحوادث وكل حادث اختص بشكل دون
شكل فهو مراد وان استغنى حادث عن الارادة استغنى كل حادث ولا
يؤدي ذلك الى التسلسل في ارادتنا فان الارادة الاخيرة تستند الى
خلق الله سبحانه وتعالى وهي ضرورية الوجود مرادة بارادة الباري تعالى
وتقدس وارادته قديمة لا تراد اي لا تختص بوقت دون وقت
واما التمثيل بالعقول المفارقة على رأي الفلاسفة فغير سديد فانهم
اثبتوا الجواهر قائمة بذواتها قابلة للمعاني غير انهم لم يحكموا بتحيزها
وانتم اثبتم ارادات من جنس ارادات الحوادث وهي اعراض لا في محل
فقد اخرجتموها عن اخص اوصاف العرضية وما اجريتم فيها حكم الجواهر
واما التمثيل بمذهب جهم وهشام فتمثيل محال بمحال فالرد عليهما
كالرد عليكم والتمثيل بمذهب الاشعري في تكليم البشر غير مستقيم على
اصله فان كلام الله تعالى عنده مسموع يسمع البشر كما انه مرئي برؤية البصر ولم
يجب من ذلك انتقال ولا تغير وزوال فطعنتم على ابواب المذاهب

وفزتم باخس المطالب واما المسئلة الثالثة من شعب المسئلة الكبرى
هو تعلق ارادة الباري سبحانه بالكائنات كلها والمدار في هذه المسئلة
على تعيين الجهة التي هي متعلق الارادة فبه تقع النزاع والتشنيع بذلك
فنذكر المذاهب فيها اولاً ثم نشرع في الدليل قالت المعتزلة القائلون
بارادات حادثة لا في محل ان الباري تعالى مريد لافعاله الخاصة بمعنى انه قاصد الى
خلقها وابداعها على ما علم ويتقدم ارادته على الفعل بلحظة واحدة
ومريد لافعال المكلفين من العباد ما كان منها خيراً ليكون وما كان منها
شراً ليلا يكون وما لم يكن خيراً ولا شراً ولا واجباً ولا محظوراً وهي
المباحات فالرب تعالى لا يريدها ولا يكرهها ويجوز تقدم ارادته وكراهيته
على افعال العباد باوقات وازمان ولم يجعلوا له حداً ولا امداً ثم القدماء
منهم قالوا ان الارادة الحادثة توجب المراد وخصصوا الايجاب بالقصد
الى انشاء الفعل من نفسه اما العزم في حقنا وارادة فعل الغير فانها
لا توجب ولم يريدوا بالايجاب ايجاب العلة للمعلول ولا ايجاب
التولد والارادة عندهم لا تولد فان القدرة عندهم توجب المقدور
بواسطة السبب فلو كانت الارادة مولدة بواسطة السبب
استند المراد الى سببين ولزم من ذلك حصول مقدور بين القادرين
قالت المعتزلة الصفة القديمة اذا تعلقت بمتعلقاتها فاوجب
عموم تعلقها اذ لا اختصاص للقديم بشيء دون شيء فلو كانت الارادة
قديمة لتعلقت بكل مراد من افعال نفسه وافعال العباد ومن افعال
العباد ان يريد زيد حركة ويريد عمرو سكوناً فوجب ان يكون القديم
مريداً لارادتيهما ومراديهما وما هو مراد يجب وقوعه فيؤدي ذلك
الى اجتماع الضدين في حالة واحدة قالت الاشعرية الصفة
القديمة يجب عموم تعلقها بكل متعلق على الاطلاق او يجب عموم
تعلقها بما يصح ان يكون متعلقاً بها فان كان الاول فهو غير مستمر في

الصفات فان العلم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل والقدرة لا تتعلق
الا بالممكن من الاقسام والارادة لا تتعلق الا بالمتجدد من الممكنات فالعلم
اعم تعلقا والقدرة اخص من العلم والارادة اخص من القدرة والعموم
والخصوص لا يزيد ولا ينقص مما لا يتناهى من المعلومات والمقدورات
والمرادات فكل قسم لا يتناهى فيعم تعلق الصفة بما لا يتناهى مما
يليق بكل قسم ويختص بكل صفة ولو كان الايجاد بالقدرة بالارادة على نعت
الايجاب لوجب كل ما تعلقت به القدرة فيوجد ما لا يتناهى وذلك
محال بل الارادة هي المخصصة بالوجود المتعلقة بحال المتجدد واما
تعلق ارادة القديم بالضدين في حالة واحدة فانهم قالوا لسنا نسلم اولا
ان هاهنا ارادتين للضدين بل ما وقع في معلوم الرب تعالى انه يقع
فهو المراد وصاحبه المريد وما علم انه لا يقع فهو ليس بمراد له وصاحبه
المتمني ويجوز تعلق الارادة القديمة بمعنيين احدهما ارادة والثاني
تمن وشهوة ثم قالوا لم قلتم ان ارادة الارادتين بعضي ارادة المرادين
حتى يلزم الجمع بين الضدين مع الله سبحانه وتعالى انما اراد ارادتهما من
حيث وجودهما وتجددهما لا من حيث مرادهما وهو كارادته للقدرة
لا يكون ارادة للمقدور وقدرته على الارادة لا يكون قدرة على المراد على
اصلكم وكعلمه بعلم زيد وظن عمرو وشك خالد وجهل بكر لا يكون
اعتقادا للمعتقدات حتى يوصف بمتعلقات صفاتهم والسر في ذلك
ان الارادة القديمة لم تتعلق الا بوجه واحد وهو المتجدد من حيث هو
حادث متجدد ومتخصص بالوجود من العدم ووقت دون وقت
والارادتان تشتركان في التجدد والعلم والجهل يشتركان في التجدد
فينتسبان اليها من جهة التجدد والتخصص وهما من هذا الوجه
ليسا بضدين فلم تتعلق الارادة بالضدين ولو قيل تتعلق الارادة
بالارادتين جميعا من حيث الوقوع والتجدد باحد المرادين وهو

الواقع منهما في المعلوم وتعلق بعدم وقوع الآخر فهي ارادة لوقوع
احدهما كراهية لوقوع الآخر كان ذلك ايضا صوابا قال الله تعالى
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اي يريد خلاف العسر كما قال
أتنبئون الله بما لا يعلم في الارض اي بما يعلم خلافه حتى لا يكون النفي داخلا
في الاطلاقات قالت المعتزلة قد تقرر في العقول ان مريد الخير خير
ومريد الشر شرير ومريد العدل عادل ومريد الظلم ظالم فلو كانت
الارادة الازلية تتعلق بالكائنات كلها لكان الخير والشر مرادا فيكون
الله سبحانه وتعالى موصوفا بالخيرية والشريرية والعدل والظلم وذلك
قبيح في حق الباري سبحانه وتعالى وما الله يريد ظلما للعباد قالت الاشعرية
هذه المقدمة التي ذكرتموها من المشهورات في عادات الناس لا من
الاوليات في قضايا العقول وانما يختص اطرادها في بعض الصور دون
بعض اذ لا يقال على سياق ذلك ان مريد الجهل جاهل ومريد العلم عالم
ومريد الطاعة مطيع ولا يقال مريد الحركة متحرك ومريد الصلوة مصلي
ومريد الضلالة مضل ثم يقال في الشاهد مريد العبادة عابد ولا
يقال في الغائب مريد العبادة عابد ثم السر في ذلك ان الارادة
الحادثة قد تكون ضرورية وقد تكون كسبية والضرورية منها ما لا
يوصف بالخيرية والشرية التكليفية اذ لا تكليف الا على المكتسب
وقد يوصف بالخيرية والشريرية الجبلية كما يقال الملك يريد الخير
طبعا وجبرا والشيطان يريد الشر جبلة وجبرا واما الارادات
الكسبية فيتوجه على المريدين منها وبها التكليف ويوصف بالظلم
والعدل والخير والشر والطاعة والمعصية كما يوصف بسائر
الحركات ثم لم يلزم على مساق ذلك طردها في الغائب فلم يصح
الاستدلال ولم يتعلق بالمراد من افعال العبد وليت السر في ذلك

ان الارادة الازلية لم تتعلق بافعال العباد من حيث هو مكلف به اما بطاعة واما بمعصية واما خير واما شر بل انما تعلق به من حيث هو فعل العبد وكسبه على الوجه الذي ينسب اليه فان ارادة فعل الغير من حيث هو فعله تمن وشهوة وانما تتعلق به من حيث هو متجدد متخصص بالوجود دون العدم مقدر بقدر دون قدر وهو من هذا الوجه غير متصف بالخير والشر وان اطلق لفظ الخير على الوجود من حيث هو وجود فذلك الاطلاق بمعنى يخالف ما تنازعنا فيه والباري سبحانه وتعالى مريد للوجود من حيث هو وجود والوجود خير فهو مريد الخير وبيده الخير واما الوجه الذي ينسب الى العبد هو صفة لفعله بالنسبة الى قدرته واستطاعته وزمانه ومكانه وتكليفه وهو من هذا الوجه غير مراد للباري سبحانه وتعالى وغير مقدور له ولما تقرر هذا بالبراهين السابقة ان الباري تعالى خالق لافعال العباد كما هو خالق للكون كله وانما هو خالق بالاختيار والارادة لا بالطبع والذات فكان مريدا مختارا لتجدد الوجوب وحدوث الموجود ثم الوجود خير كله من حيث هو وجود فكان مريدا للخير واما الشر فمن حيث هو موجود فقد شارك الخير فهو من ذلك الوجه خير ومراد وعلى هذا لا يتحقق في الوجود شر محض فهو تعالى مريد للوجود ومريد الخير والعبد مريد للخير والشر وعن هذا قال الحكماء الشر داخل في القضاء والارادة بالعرض لا بالذات بالقصد الثاني لا بالقصد الاول فان الشر عندهم اما عدم وجود او عدم كمال الوجود وانما الداخل في القضاء والارادة بالقصد الاول هو الوجود وكمال الوجود ثم قد يكون الوجود على كمال اول ومتوجه الى كمال ثان وقد

يكون على كمال مطلق فما هو على كمال مطلق كالعقول المفارقة التي هي تامة كاملة باعيانها فهو الخير المحض الذي لا شر فيه وما هو على كمال اول اي هو بالقوة على كمال الى ان يصير بالفعل على كمال ثان فيقع من مصادمات احوال السلوك من المبدا الى الكمال احوال هي شرور ومضار كما تقع احوال هي سرور ومنافع والارادة الازلية والعناية الربانية تتعلق بالامرين والقسمين جميعا لكن احد المتعلقين على سبيل التضمن والاستتباع والعرضية فيسمى ذلك مرادا او مقصودا بالقصد الثاني والمتعلق الثاني على سبيل الوضع والاصالة والذاتية ويسمى ذلك مرادا ومقصودا بالقصد الاول هذا كما نعلم ان المقصود الكلي من انزال المطر في السماء نظام العالم وانتظام الوجود وذلك هو الخير المطلق ثم ان خرب بذلك بيت عجوز قد اشرف على الانهدام او ماتت العجوز وقد بلغت الى شرف الموت كان ذلك شرا بالاضافة لا بالاصالة وبالقصد الثاني لا بالقصد الاول ووجود خير كلي مع الشر الجزوي اقرب الى الحكمة من لا وجود لئلا يقع الشر الجزوي فان عدمه مما يورث الفساد في نظام كل الموجودات فهو اكثر شرا واشد ضررا قالت المعتزلة كل آمر بالشيء فهو مريد له والرب تعالى امر عباده بالطاعة فهو مريد لها اذ من المستحيل ان يامر عبده بالطاعة ثم لا يريدها والجمع بين اقتضاء الطاعة وطلبها بالامر بها وبين كراهيته وقوعها جمع بين نقيضين وذلك بمثابة الامر بالشيء والنهي عنه في حالة واحدة اذ لا فرق

بين قول القايل آمرك بكذا واكره فعله منك وبين قوله
آمرك بكذا وانهاك عنه واذا وقع الاتفاق على ان الله
امر عباده بالطاعة وجب ان يكون مريدا لها كارها لضدها
من المعصية واذا كان الآمر بالشي مريدا له كان الناهي عن الشي
كارها له والذي يحقق ذلك ان الامر بالشي يقتضي من المامور حصول
المامور به والارادة تقتضي تخصيص المامور به بالوجود ومن
المحال اقتضا الحصول لشي واقتضا ضد ذلك منه فلو قلنا امر
الباري سبحانه وتعالى ابا جهل بالايمان واراد منه الكفر ادى
ذلك الى اقتضا الايمان منه بحكم الامر واقتضا الكفر منه بحكم
الارادة فهو محال ويخرج على هذه القاعدة اشتراط حكم الى العلم
فانه يجوز ان يامر بخلاف العلم لان العلم ليس فيه اقتضا وطلب المعلوم
وانما هو يتعلق بالمعلوم على ما هو به بخلاف الارادة فانها مقتضية
فيرد الامر على خلاف العلم ولا يرد على خلاف الارادة قالت
الاشعرية لسنا نسلم ان كل آمر بالشي مريد له حصولا بل
كل آمر بالشي عالم بحصوله مريد له حصولا وكل آمر بشي يعلم حصول ضده
لا يكون مريدا لحصوله فان الارادة على خلاف العلم تعطيل لحكم
الارادة وتغيير لاخص وصفها وقد بينا ان اخص وصفها التخصيص
وحكمها انها تتعلق بالمتجدد من المقدورات والمتخصص منها
المقدورات فاذن علم الآمر ان المامور به لا يحصل قط ولا يتجدد فاذا
ولا يتخصص قط فيستحيل ان يريده فانها تتجدد ولا تتعلق بها
او يتعلق ولا اثر لتعلقها وذلك محال ولو كانت الارادة من

خاصيتها انها تتعلق بالممكن فقط كالقدرة لكان جايزا ان تتعلق
بخلاف المعلوم ومن العجب ان متعلق القدرة اعم من متعلق
الارادة فان الممكن الجايز من حيث هو ممكن متعلق القدرة والمتجدد
من جملة الممكنات وهو متعلق الارادة والمتجدد اخص من
الممكن ثم قال بعض المخالفين ان خلاف المعلوم غير مقدور
وهو اعم فخلاف المعلوم كيف يكون مرادا وهو اخص ٥
ثم نقول من راس الامر بالشي لا يكون مريدا للمامور به
من حيث انه مامور به فقط سوا كان المامور به بطاعة
وقد علم الآمر حصولها وسوا كان الامر بخلاف ذلك فان
جهة المامور به هو كسب المامور وقد بينا ان ذلك اخص
وصف الفعل يسمى به المرء عابدا مطيعا مصليا مزكيا
حاجا غازيا مجاهدا والفعل من هذا الوجه لا ينسب الى
الباري سبحانه وتعالى فلا يكون مريدا له من هذا الوجه بل
ينسب اليه من حيث التجدد والتخصص وما لم يكن الفعل
فعلا للمريد لا يكون مرادا له كما كان من جهة العبد من التي
سميناه كسبا وقع على وفق العلم والامر كان مرادا
له ومرضيا اعني مرادا بالتجدد والتخصيص مرضيا بالثنا
والثواب وما وقع على وفق العلم وخلاف الامر كان
مرادا غير مرضي اعني مرادا بالتجدد غير مرضي بالذم والعقاب
وهذا هو سر هذه المسلة ومن اطلع عليه استهان
تهويلات القدرية وتموهات الجبرية فعلى هذه القاعدة
لم يكن الباري سبحانه وتعالى مريدا للشر والمعاصي والقبايح

المعلوم

ظ
فاذا

لا يحمل الا على الاعزام وعصفار الاوهام

من حيث انها كذلك شرور ومعاص وقبائح وانما هو مريد الخيرات
والطاعات والمحاسن من حيث انها كذلك بل هو مريد لكل
ما تجدد وحدث في العالم من حيث انها مخصصة بالوجود
دون العدم ومقدرة باقدار دون اقدار ومناقتة باوقات
دون اوقات ثم ذلك الموجود قد يقع منتسبا الى استطاعة
العبد كسبا على وفق الامر ويسمى طاعة مرضية اي مقبولة
بالثناء ناجزا والثواب آجلا وقد يقع على خلاف الامر ويسمى
معصية غير مرضية اي مردودة بالذم ناجزا وبالعقاب آجلا
ولولا قدرة العبد في البين لكان الفعل فعلا متجردا مخصصا
بما خصصته الارادة من غير ان يقال هو خير او شر ايمان او كفر
فالافعال كلها من حيث تجددها واختصاصها مرادة للباري
تعالى وهي متوجهة الى نظام في الوجود وصلاح للعالم وذلك
هو الخير المحض وكانت وجوهها الى الخير وظهور كمال
الخير وكان بيده الخير وكل ما ورد في القرآن من ارادة الخير
المخصوص بافعال العباد مثل قوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر ولكن يريد ليطهركم الى غير ذلك فهو
محمول على احد معنيين اما على ثناء ومدح في الحال واما
على ثواب ونعمة في المآل والا فالارادة الازلية لا
تتعلق الا بما هو متجدد من حيث هو متجدد ولا متجدد
الا وهو فعل الباري تعالى من حيث انه متجدد وذلك
لا ينسب الى العبد كما بينا في خلق الاعمال فاختصت
الارادة بافعال الله تعالى على الحقيقة دون الوجوه

التي تنسب الى العبد واختص الامر بافعال العباد على الحقيقة
دون الوجوه التي تنسب الى الحق سبحانه وتعالى فلم يحصل تلازم
الامر والارادة وقد يرد الامر بمعنى الارادة والارادة بمعنى
الامر فيكون الاطلاق بالاشتراك في اللفظ وكان المشركون
تمسكوا بمثل هذا الاشتراك حيث اخبر التنزيل عنهم في قوله
تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا من دونه من
شيء نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء ارادوا بذلك
المشيئة بمعنى الامر وعن هذا طالبهم باخراج العلم بذلك واخراج
الحجة عليهم من كتبهم وقال تعالى ان تتبعون الا الظن وان
هم الا يخرصون اذ لم يرد بذلك امر ولا وجدوا في كتبهم به
تكليفا ثم رد عليهم باثبات المشيئة بمعنى التخصيص بالوجود
والنفي بين الامور فقال تعالى قل فلله الحجة البالغة فلو شاء
لهديكم اجمعين وقد تمحل ابو الحسن واصحابه امثلة في جواز تعلق
الارادة بشيء على خلاف الامر منها ان نبيا لو علم من احد من الامة
انه لو امر بعشر خصال من الخير توانا فيها ولو امر بعشرين
خصلة ثم حط منها عشرة لم يقصر فيامره بالعشرين على
ارادة امتثال العشرة فهو مامور بخلاف المراد ومراد على
خلاف المامور ومثل هذا قد وقع ليلة المعراج حيث امر
النبي عليه السلام بخمسين صلوة ثم ردت الى خمس ومنها ان رجلا
اشتكى عند السلطان من عبده بعصيانه عليه وقلة مبالاته
به فيستحضره الملك فيامره المالك بشيء وهو يريد مخالفته
اياه ليصدق مقالته فذلك امر على خلاف الارادة ومنها

واظهار

تنحل ط

ان الرب تعالى امر خليله عليه الصلوة والسلام بذبح الولد وهو
يريد ان لا يحصل الذبح اذ لو اراد لحصل وللخصوم عن هذه
الامثلة اعتذارات ولنا عنها اغنية وبما سبق من التحقيق
كفاية ومن غرق في بحر الحقيقة لم يطمع في شط ومن تعالى
الى ذروة التحقيق لم يخف عن حط وقد تمسكت المعتزلة بكلمات [تمسكت]
من ظواهر الكتاب منها قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
وقوله تعالى والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون
الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر وقوله تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة
وقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وقوله تعالى لا يحب الله
الجهر بالسوء من القول الا من ظلم وقوله تعالى سيقول الذين
اشركوا وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
واجابت الاشعرية بتاويلات وتخصيصات واحسن الاجوبة [عنهما]
ان نقول ارادة الله ومشيته ورضاه ومحبته لا تتعلق بالمعاصي
قط من حيث انها معاصي كما لا تتعلق قدرته بافعال العباد
من حيث انها اكتسابهم فيرتفع النزاع وبه يندفع التشنيع
ويخرج على ما قررناه من التحقيق وان شئت حملت كل اية على
معنى يشعر به اللفظ ويدل عليه الفحوى اما قوله ولا يرضى
لعباده الكفر اي لا يرضاه لهم دينا وشرعا وانه وخيم العاقبة [دينا]
كسر المخرج كمن يشتري عبدا معيبا فيقول له صاحبه لا
ارضى لك هذا العبد ومما يقوي به هذا المعنى ان الرضا

والسخط يتقابلان تقابل التضاد ثم السخط لم يكن محمولا الا على
ذم في الحال وعقاب في المال كذلك الرضا محمول على مدح في
الحال وثواب في المال اما قوله والله يريد ان يتوب عليكم وسائر
الايات في الارادة محمول على كلمة ذكرها الصادق جعفر بن محمد رضي
الله عنه ان الله تعالى اراد بنا شيئا واراد منا شيئا فما اراده بنا
اظهره لنا ~~وما طواه~~ وما اراده منا طواه عنا فما بالنا نشتغل بما
اراده منا عما اراده بنا ومعنى ذلك انه اراد بنا ما امرنا واراد
منا ما علمه منا فكانت الارادة واحدة وتختلف حكمها باختلاف
وجه تعلقها بالمراد ومتى اذا تعلقت بثواب سميت رضا ومحبة
واذا تعلقت بعقاب سميت سخطا وغضبا كذلك اذا تعلقت
بالمراد على وجه تعلق العلم به قيل اراد منه ما علم واذا تعلقت
بالمراد على وجه تعلق الامر قيل اراد به ما امر واذا تعلقت بالصنع
مطلقا بالتخصيص والتعيين من غير التفات الى كسب العبد
حتى يكون ارادة منا وارادة به قيل اراد الكائنات باسرها ولم
يقل اراد منها واراد بها بل اراد بها على ما تعلقه من التجدد والتخصص
بالوجود دون العدم فاذن افعال العباد من حيث انها افعالهم
اما ان يقال تتعلق الارادة بها لا على الوجه الذي انتسب الى
العباد بل على الوجه الذي انتسب الى الخالق ايجادا او تخصيصا
واما ان يقال تعلقت الارادة بها على الوجهين المذكورين انه
اراد بنا واراد منا اراد بنا ما امر به دينا وشرعا واعتقادا
ومذهبا واراد منا ما علم سابقته وعاقبته وفاتحته وخاتمته
ودل على صحة هذا المعنى قوله ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها

ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين اي لما
لم نشأ الهداية حق القول على مقتضى العلم السابق وقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي امرتهم بالعبادة
وقيل ليخضعون ويتسلمون كما قال الله تعالى وله اسلم من في
السموات والارض طوعا وكرها قالت الفلاسفه النظام
في العالم متوجه الى الخير لانها صادرة عن اصل الخير والخير
ما يتشوقه كل شي ويتم به وجود كل شي والاول لما علم نظام
العالم على الخير على الوجه الابلغ في الامكان فاض منه ما عقله
نظاما وخيرا على الوجه الابلغ فيضانا على اتم تادية الى
النظام وذلك هو العنايه الازلية والارادة السرمدية
وكان الخير داخلا في القضا الالهي دخولا بالذات لا بالعرض
والشر داخلا في القدر دخولا بالعرض لا بالذات ثم الشر
على وجوه فيقال شر مثل النقص الذي هو الجهل والعجز
والتشويه في الخلقه ويقال شر مثل الالم والوجع والمرض
ويقال شر مثل الظلم والزنا والسرقه وبالجمله الشر بالذات
هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشي من الكمالات
الثابته النوعيه والطبيعيه والشر المطلق لا وجود
له وكذلك الشر بالذات ليس بامر ثابت حاصل الا ان يخبر
عن لفظه ولو كان له حصول لكان شرا مطلقا عاما اذ ليس
موجودا وان تحقق له وجود فقد حصلت فيه خيرية من
جهة وجوده اذ الوجود من حيث هو وجود خير فتحقق
ان الشر المطلق لا وجود له الا في اللفظ والذهن والموجود
على كماله الاقصى ان يكون بالفعل وليس فيه لعدمها بالقوه

وذلك حاصل بالفطرة م

اصلا فلا يلحقه شر واما الشر بالعرض فله وجود ما وانما يلحق ما
في طباعه امر ما بالقوه وذلك لاجل المادة فيلحقها الامر يعرض
لها في نفسها واول وجودها هيئة من الهيئات المانعه لاستعدادها
الخاص للكمال الذي توجهت اليه فجعلها اردأ مزاجا و
اعصى جوهرا للقبول للتخطيط والتشكيل والتقويم فتشوهت
الخلقه وانتقصت البنيه لا لان الفاعل قد حرم بل لان المنفعل
لم يقبل فربما يؤدي ذلك الى ان يصدر عن تلك البنيه اخلاق وافعال
رديه وربما يستولي نفس حيوانيه على نفس انسانيه فيصدر عن
الشخص افعال قبيحه واعتقادات فاسده واما الامر الطاري على
الشخص من خارج فاحد شيئين اما مانع للمكمل واما مصادم حق
الكمال ومثال ذلك في النوع الانساني العادات القبيحه التي
ينشأ عليها الصبي من اول نشوه والاعتقادات الفاسدة التي
يتعلم الصبي من المعلمين والابوين والا فاصل الفطرة كان على
استعداد صالح لولا المانع والمضاد وعليه دلت الاشارات
النبويه كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه
ويمجسانه فالشر اذا داخل في القضا الالهي بالعرض لا بالذات
ولذا وقع في الحكمة ان يجازي بجازاة الهلاك والفساد على
وجود العلة العارضه فالباري تعالى مريد للخير ارادة بالذات
اذ هو مصدر الخيرات ومريد للشر ارادة بالعرض وليس مصدرا
للشرور وانقسمت الامور اذا توهمت موجوده الى خير مطلق
والى شر مطلق والى خير ممزوج بشر والاخير اما ان يتساوى فيه
الخير والشر او الغالب فيه احدهما اما الخير المطلق الذي لا شر
فيه فقد وجد في الطباع والخلقه واما الشر المطلق الذي

راجح فيه او الغالب او المساوي فلا وجود له اصلا فبقي ما الغالب
في وجوده الخير وليس يخلو عن شر فالاحرى به ان يوجد فان لا
كونه اعظم شرا من كونه فواجب ان يفيض وجوده من حيث يفيض
منه الوجود لئلا يفوت الخير الكلي لوجود الشر الجزوي وايضا
لو امتنع وجود ذلك القدر من الشر امتنع وجود اسبابه
التي تودي الى الشر بالعرض وكان منه اعظم خلل في نظام الخير
الكلي كمثل النار فان الكون انما يتم بان يكون فيه نار ولم يتصور
حصولها الا على وجه تحرق وتسخن فلم يكن بد من المصادمات
الحادثة ان يصادف النار ثوب فقير ناسك فيحترق والامر الدائم
والاكثري حصول الخير من النار فاما الدائم فلان انواعا
كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود النار واما الاكثر فان
اكثر انواع الاشخاص في كنف السلامة من الاحراق فما كان
يحسن ان يترك المنافع الاكثرية الدائمة لاعراض شرية
اقلية فاراد الباري تعالى الخيرات الكائنة عن مثل هذه الاشيا
ارادة اولية على الوجه الذي يصلح ان يقال انه ارادها
ارادة بالذات وبالقصد الاول واراد الشرور الكائنة
اولية ارادة غير اولية على الوجه الذي يصلح ان يقال
انه ارادها ارادة بالعرض وبالقصد الثاني فالخير مقضي
بالذات والشر مقضي بالعرض وكل بقدر ولو لم يقدر الامر
على ما قررنا للزم ان يكون مصدر الخير غير مصدر الشر فذلك
مذهب الثنوية قال المتكلمون لا نسلم انا نعلم في اصطلاحكم
على ان الخير ما هو وان الخير المحض من هو وان النظام في العالم
يتوجه الى الكمال في الوجود انما النزاع يتناقى الشرور

على كمال

التي تتعلق بافعال العباد واكتسابهم مثل الاعتقادات الفاسدة
والجهالات الباطلة والاخلاق الرديه والافعال القبيحة اهي حاصلة
بارادتنا دون ارادة الباري تعالى ام هي مرادة له عز وجل وما سوى
ذلك من الصور القبيحة والحيوانات الموذية والافات السماوية
والعاهات الارضية وما يتبعها من الهموم والغموم والالام
والاوجاع فلا نزاع فيها اهي خيرات ام شرور بل ربما نقول
هي خيرات ومصالح وتحت كل واحد منها خير ومع كل بلاء ومحنة
لطف وفي كل فتنة وآفة صلاح ولكل حيوان موذي خاصية
وموضوع في كل جسم من الاجسام منفعة ومضرة وكل مضرة
بالنسبة الى شي آخر منفعة لكنا نلزمكم امرا كليا فان عندكم
الوجود كله بما فيه من الروحاني والجسماني صادر عن الاول
على الترتيب المذكور صدورا اللوازم عن الشي وما كان على
سبيل اللزوم فهو بالقصد الثاني اشبه منه بالقصد الاول
فما الفرق بين الشرور الواقعة في الكائنات وكونها مقتضية
بالعرض وبين اصل الكون والكائنات وحصولها على سبيل
اللزوم فليس اذا في الوجود شي هو مقضي بالذات حتى يكون
شي آخر مقضيا بالعرض وما ذكرتموه من حد الخير انه تتشوقه
الكل يبطل قاعدتكم في الارادة فان الباري سبحانه وتعالى لا
يتشوق الى الخير بل هو الذي يتشوق اليه الكل فهو الخير المحض وهو
المراد لا المريد وما سواه فليس بخير ولا مراد اذ لم يتشوقه
الباري فلم يرد رجع الكلام الى شبهة الطامات وقولكم اذا

خير ص

الذي يتشوقه الكل

علم النظام وابدعه فقد اراد فقد جعلتم الارادة مركبة من
سلب واضافة فاما السلب فمن جهة انه عالم اي غير محجب
عن ذاته بذاته واما الاضافة فمن جهة انه مبدا لنظام الخير
والنظام في الوجود لازم وتبع لكونه عالما والشر في الوجود
لازم وتبع للنظام فما الفرق بين لازم ولازم وعندكم الجزئيات (تبعا)
معلومة تبع للكليات والكليات معلومة تبعا للعلم بذاته
وهي مرادة على منهاج كونها معلومة فالشرور والقبائح يجب ان
تكون مرادة على منهاج كونها معلومة وقولكم ان الشر المحض ليس
بموجود اصلا فان الوجود اشتمل على خيرية او هو خير كله
فنقول اثبتم ترتيبا في الوجود حتى قضيتم بان الوجود في بعض
الموجودات اولي واول ~~موجود خير كله~~ وفي بعضها لا اولي ولا
اول فهلا اثبتم فيه تضادا ايضا حتى تحكموا بان الوجود في بعض
الموجودات خير كله وفي بعضها شر كله وقد نعم من اصحاب
الشرايع اثبات الملائكة الروحانيين وذلك خير كله واثبات
الشياطين وهذا شر كله واصحاب الاصلين النور والظلمة
يقرون عليكم سلام الالزام واصحاب الكلام يلزمونكم اثبات
موجودات في العالم غير مستندة الى الموجد كانها وقعت
اتفاقا فلا قصدا وحدثت فلتة لا ارادة ولا اختيارا
فان كان لا مستند لها فهي مخلوقة لا خالق لها وان كان
مستندها خيرا محضا فكيف يصدر الشر من الخير وان كان
مستندها شرا محضا فالشر المحض لا وجود له عندكم فما
الجواب وكيف الخروج عن عهدة الخطاب ونقول

نرى العالم الجسماني مملوءا بالبلايا والمحن والرزايا والفتن
ومشحونا بالافات والعاهات والطوارق والحدثات
وممتزجا بالجهالات وفاسد الاعتقادات فاكثر الخلق
على الاخلاق الذميمة والخصال اللئيمة واستيلاء القوة
الشهوانية والغضبية على القوة العقلية حتى لا تكاد تجد
في قرن من القرون الا واحدا يفوز بالحكمة الالهية التي
هي التشبه بالاله عندكم او فرقة يسيرة تتوسم بالمراسم الشرعية
التي هي الامتثال للاوامر والنواهي الالهية عندنا بل اكثرهم
صم بكم عمي فهم لا يعقلون وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان
وجدنا اكثرهم لفاسقين وقليل من عبادي الشكور
فكيف يستمر لكم معاشر الفلاسفة ان الشر في العالم بمطلقه
لا يوجد وما اكثر لا يتحقق وقد صادفتم الوجود على خلاف
ما قررتم فاعتبروا النفوس الانسانية والغالب على احوالها
من العلم والجهل وعلى اخلاقها من الحسن والقبح وعلى اقوالها
من الصدق والكذب وعلى افعالها من الخير والشر تعرفون
ان الشر في العالم الجسماني اغلب واكثر وخصوصا في النفوس
الانسانية وبالجملة فحيث ما وجدنا الفطرة والتقدير الالهي
غالبا على الاختيار والاكتساب البشري كان الغالب الخير
والصلاح وحيث ما وجدنا الاختيار والاكتساب غالبين
كان الغالب هو الشر والفساد فعاد الامر الى ان الشر

في افعال الالهية وان وجد فيها شر فبالاضافة الى شيء دون
شيء وانما يدخل الشر في الافعال الانسانية الاختيارية وهي ايضا
من حيث انها تستند الى ارادة الباري سبحانه وتعالى خير ومن حيث
انها تستند الى اكتساب العبد مكتسبي اسم الشر غير ان الشرايع
قد وردت باثبات الشياطين وباثبات راسهم ابليس اللعين
وليس يمكن انكار ذلك بعد ثبوت الصدق في اقوالهم واخبارهم
بالبينات الواضحة والمعجزات الباهرة وقد اعترف بوجودها
قدماء الحكماء حيث قالوا ما من شيء جزوي في العالم الا ويتحقق
له في عالم آخر شيء كلي وبالحرارة الجزوية يستدل على حرارة نار
كلية وبالعقل الجزوي يستدل على عقل كلي وكذا ساير الامور
فبالشر الجزوي في العالم يستدل على شر كلي ولذلك ابت المجوس اثبت صح
واصحاب الاثنين للعالم اصلين هما منبعا الخير والشر والنفع
والضر وهما النور والظلمة كما سبق ذكر مذهبهم وقد
استوفيناها في كتابنا الموسوم بالملل والنحل وبالجملة الفلاسفة
منازعون في ثلثة اصول اولها نفي تشخص موجود هو اصل الشر الشر شرا
بالذات لا بالعرض والثاني كون الخير في نوع الانساني
اكثر واغلب والثالث اثبات الموجودات لا مستند
لها على طريق الايجاد بالذات وبالقصد الاول وما لم تثبت
هذه الاصول بالبرهان لم يستتم لهم ما ذكروه والله الموفق

القاعدة التاسعة عشر في
القول

في الكلام وحررناه في ثلثة قواعد احدها في اثبات كون الباري
تعالى متكلما بكلام ازلي والثانية في ان كلامه واحد والثالثة
في حقيقة الكلام شاهدا وفي احكامه ولما لم نجد في الملة
الاسلامية من يخالفنا في كون الباري سبحانه وتعالى متكلما بكلام
قدمنا هذه المسئلة وان جرت القاعدة بتقديم المسئلة الاخيرة
ولم يخالفنا في ذلك الا الفلاسفة والصابية ومنكروا النبوات
فطرق متكلمي الاسلام فيه مختلفة فطريقة الاشعرية ان قالوا
دل العقل على كون الباري تعالى وتقدس حيا والحي يصح منه
ان يتكلم ويامر وينهى كما يصح ان يعلم ويقدر ويريد ويسمع
ويبصر فلو لم يتصف بالكلام ادى الى ان يتصف بضده وهو الخرس
والعمى والحصر وهذه نقايص يتعالى عنها جل جلاله والذي
يحقق هذه الطريقة قولهم ثبت بدليل العقل انه ملك مطاع
ومن حكم الملك ان يكون منه امر ونهي وكما دل تردد الخلق في
صنوف التغاير من الحوادث والجايزات على كون الرب قادرا
عالما دل على تردد الخلق في صنوف الاوامر والنواهي على امر
الباري تعالى ونهيه وكما جرى في ملكه تقديره جرى على عباده
تكليفه وكما تصرف في الموجودات الجبرية جبرا وقهرا تصرف
في الموجودات الاختيارية تكليفا وتعريفا وقد سلك
الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني منهاجا آخر فقال دلت الافعال
باحكامها واتقانها على انه تعالى وتقدس عالم ويستحيل ان

يعلم شيئا ولا يخبر عنه فان الخبر والعلم يتلازمان فلا يتصور
وجود احدهما دون الثاني ومن لا خبر عنده عن معلومه
لا يمكنه ان يخبر غيره عنه ومن المعلوم ان الباري سبحانه وتعالى
يصح منه التكليف والتعريف والاخبار والتنبيه و
الارشاد والتعليم فوجب ان يكون له كلام وقول يكلف ويعرف
ويخبر وينبه بذلك فاذا ثبت بهذه الدلايل كونه متكلما
فنقول اما ان يقال هو متكلم لنفسه او متكلم بكلام
ثم ان كان متكلما بكلام اما ان يكون كلامه قديما او محدثا
فان كان محدثا فاما ان يحدث في ذاته او في محل او لا
في محل ولا قايل بكونه متكلما لنفسه من المعتزلة وغيرهم
اذ لو كان لعم تعلقه ان لا وابدا ولا قايل بكلام يخلقه
لا في محل لان في نفي المحل نفي الاختصاص وفيه ابطال
التفرقة بين ما يقوم بنفسه وبين ما لا يقوم بنفسه
ومن قال هو متكلم بكلام يحدث في ذاته كما صارت
اليه الكرامية فقد سبق الرد عليهم ومن قال هو متكلم
بكلام يخلقه في محل كما صارت اليه المعتزلة فقد خالف
قضية العقل فان الكلام لو قام بمحل لكان المحل به متصفا
دون غيره من الفاعل وغيره كما لو تحرك متحرك بحركة
خلقها الله تعالى لم يرجع اخص وصفها الى الفاعل
وكذلك ساير الاعراض فتعين انه متكلم بكلام قديم ازلي
يختص به قياما ووصفا وذلك ما اثبتناه فان

الفلاسفة والصابية قولكم الحي يصح منه الاتصاف بالكلام
لانه لو لم يتصف به لاتصف بضده وكثيرا ما يطرد دون هذه الدلالة
في ساير الصفات وهي دعوى مجردة لا برهان عليها الا الاسترواح
الى الشاهد ونحن نورد عليكم نقضا لهذه القاعدة حتى
يتبين ان اعتذاركم عن النقض اعتذارنا عن هذه الدعوى
وذلك ان الحي يصح منه الاتصاف بالحواس الخمس الثلاثة
منها كالشم والذوق واللمس يصح كما يصح منه الاتصاف
بالسمع والبصر والكلام ثم لم يطرد ذلك كله في الغايب
ولا يقال انه اذا لم يتصف بها كان موصوفا بضدها بل يجب
ان يقال تعالى الحق جل جلاله عنها وعن اضدادها كذلك
قولنا في السمع والبصر والكلام واعتذاركم
ان اتصال الاجرام بتلك الحواس شرط في الشاهد اعتذارنا
ان البنية واتصال الاجرام واصطكاكها شرط في الشاهد في الكلام
فلا يجوز ان يوصف الحي بها وبضدها جميعا وكثيرا ما يكون
من الصفات كمالا في الشاهد ونقصا في الغايب فيبقيت
الحجة الاولى دعوى عرية عن البرهان واما قولكم ان
الرب سبحانه وتعالى ملك مطاع ذو امر ونهي فنسلم لكم
معاشر المتكلمين متنازعون في اثبات الكلام له وهو امر
ونهي على وجه يتصف اما فيما بذاته واما فيما ما
بغيره فانا نقول هو ملك مطاع وله امر ونهي على طريق

قولي بل على طريق فعلي وهو تعريفا للمامور به جبرا ان الفعل
للمامور به واجب الاقدام عليه بان يخلق له معرفة ضروريه
ان الامر كذلك اما ان يتكلم بكلام تخلقه في محل او يتكلم ان لا
وابدا يسمع في حال ولا يسمع في حال فهو من محل المحال وهذا
لان تعريفه تعالى جواهر الخلايق بالفعل على وجه يصاد
كل جوهر له طوعا وكرها لما خلقه له وقدره فيه نازل
منزلة الامر بالقول الستم تقرون في كتابكم ثم استوى الى
السما وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها
قالتا اتينا طائعين ثم ذلك ليس خطابا قوليا بل تعريفا
وتسخيرا بحيث لو عبر عن تلك الحاله في التعريف والانقياد
كان ذلك امرا بالاتيان وجوابا بالطاعة لا بالطغيان
وعلى ذلك المنهاج تسييره العباد في البلاد وتسييره
فيها حالة لو عبر عنها بالقول لكان ذلك خطابا لهم سيروا
فيها ليالي وايا ما امنين وكذلك كل موجود ابدعه
الباري تعالى بلا زمان ولا مادة ولا آله فهو بحيث لو عبر
عن حاله الايجاد والابداع كان امرا بالتكوين كما قال
تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون و
فالخطاب القولي يستحيل ان يتوجه الى المعدوم وهذا
في المبدا كذلك ثم نقول في حال الكمال اعني كمال حال الانسان
من النبوة والرسالة او كمال حال الملايكه من الوحي

والوساطه فهم يصلون الى حال في النفوس الشريفه والمناسبات
اللطيفه بين الارواح الجسمية المتخصصة وبين الروحانيات البسيطه
المجردة بحيث لو عبر عن تلك الحاله كان ذلك وحيا وتنزيلا
وخطابا وسوالا وجوابا وتعريفا وايجابا وقالوا ايضا لو
قدر للباري تعالى كلام فلم يخل من احد امرين اما ان يكون
من جنس كلام البشر اولم يكن فان كان لم يخل ايضا من احد
امرين اما ان يكون من جنس كلام اللساني او من جنس النطق
النفساني ويستحيل ان يكون كلامه مثل الكلام في اللسان
فان هذا مركب من حروف منظومه والحروف تقطيع اصوات
والاصوات اصطكاك الاجرام والباري تعالى عز وجل وعلى
عن ان يكون جرما او مركبا من جرم او جسم وان قدر كلام يخلقه
في محل لم يكن ذلك الكلام قولا له بل فعلا ونحن نوافقكم
في التعريفات الفعليه على ان هذا التقدير مستحيل ايضا فان
ذلك المحل اما ان يشتمل على مخارج الحروف او لا يشتمل فان اشتمل
وجب ان يحقق فيها حيوة فيكون ذا بنية وهيئة انسانيه
فيكون انسانا فيكون الحق سبحانه وتعالى متكلما بلسان البشر
فيكون قد ظهر بصورة البشر فلزم ان يقال انه يسمع بسمعه ويبصر ببصره
كما نطق بلسانه وياخذ بيده ويمشي برجله وهذا هو الحلول الذي
ذهب اليه اصحابه وان لم يشتمل على مخارج الحروف كانت
اصواتا مجرده لا حروفا منظومه فلا يكون كلاما من جنس
كلامنا بل الاصوات الحادثه من حفيف الشجر ودوي الما

وصوت الرعد يكون كلاما له وذلك خلاف الكلام المتعارف

فان قيل ان كلامه من جنس النطق النفساني فهو باطل ايضا فان

النطق النفسي على وجهين احدهما ما هو ماخوذ من اللسان

عربيا وعجميا وغير ذلك مما يتعلم من المعلمين فيكون ذلك بتقدير

حروف في الخيال وتصويرات كلمات في الوهم ويستحيل ان

يكون كلامه تعالى من جنس الموجودات والثاني ما هو مركوز المأخوذات

في طبيعة النفس من التمييز والتفكر بحيث يعبر عنه باللسان

فيكون هو ماخوذ اللسان وذلك ايضا مستحيل لان ذلك يقتضي

ترديد الخواطر وتقليب الافكار والابتداء من مبدا والانتهاء

الى منتهى وذلك كله محال فثبت انه لا يجوز ان يكون من جنس كلام

البشر وما كان خارجا عن كلام البشر لا يجوز ان يسمى باسم الا

من كلام البشر لان غير الجنس لا يدل على الجنس فيخرج عن هذا قولكم

ان كل عالم يجد عن نفسه خبرا عن معلومه فان هذا وان سلم

في الشاهد فكيف يستمر لكم طرده في الغايب مع تسليمكم ان

الخبرين ما تماثلا الا في اسم الخبرية وكذلك قولكم ان كل ملك

مطاع يجب ان يكون صاحب امر بالتكليف فانه مسلم في

الشاهد على ما ذكرناه غير مطرد في الغايب على المنهج الذي

هو معتاد في الشاهد وهذا الالزام ليس يختص بمثله

الكلام بل هو متوجه على من يجمع بين الشاهد والغايب كل

بشيء في معنى لا اشتراك فيه جنسا ومماثلة فيكون

حكمه حكم من يجمع بين قرص الشمس ومنبع الماء لا

في معنى يشترك فيه جنسا ومماثلة بل بمجرد اسم

الجنس المطلق عليهما بالاشتراك قال المتكلمون الطريقة المختار عندنا

في اثبات الصفات الاستدلال بالدلائل التي نجدها في الشاهد

فانا بالاحكام استدللنا على العلم وبوقوع الافعال على القدرة

وبالاختصاص على بعض الجايزات على الارادة لذلك نستدل

بالتكليف على العباد ذوي العقول والاستطاعة على ان

الرب تعالى امر ناه وله الامر والنهي والوعد على اتيان

المامور والوعيد على فعل المنهي عنه وهذا لا يتصور من جنس جهة

الفعل وانما يتحقق من جنس القول ويستدل ~~في الوجوه التي في الصنع~~ بالوجوه التي في الصنايع

والافعال على انه تعالى خالق وبالوجوه التي في الشرايع والاحكام

على انه تعالى امر الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين ووجه

الاستدلال من الشرايع والاحكام ان التكليف اقتضا وطلب

المامور به عن المامور والاقتضا صفة معلومة ورا العلم

والقدرة والارادة اما وجه المباينة بينها وبين العلم ان العلم

يتعلق بالمعلوم على ما هو به وليس في تعلقه اقتضا المعلوم

بل تبيين وانكشاف ومن خاصيته انه يتعلق بالواجب

والجايز والمستحيل ولا الاقتضا والامر لا يتعلق بالواجب

والمستحيل اما وجه مباينته للقدرة ان القدرة صالحة

للايجاد فقط وانما تتعلق بالممكن وتستوي في تعلقها كل

ممكن في ذاته والاقتضا والامر لا يتعلق بكل ممكن يحصل

وجوده واما وجه مباينته بالارادة ان الارادة صالحة

للتخصيص بعض الجايزات فقط وانما تتعلق بالمتجدد من

جملة الممكن وتستوي في تعلقه كل متجدد متخصص

والاقتضا والطلب يختلف وجه تجدده وقد بينا ان من الاشيا
ما يراد ولا يومر به ومنها ما يومر به ولا يراد بل الارادة من
حيث الحقيقه لا تتعلق الا بالفعل المريد والامر والاقتضا
لا يتعلقان من حيث الحقيقه الا بفعل الغير فكيف يتحدان حقيقه
وخاصيه فتبين ان مدلول التكاليف من الحدود والاحكام
قضيه ورا العلم والقدرة والارادة وذلك ما عبرنا عنه
بالقول والكلام وعبر التنزيل عنه بالامر والخطاب
ومن وجه آخر نقول الحركات الاختياريه التي اختص
بتصرفات الانسان ثلثه حركه فكريه وهي من تصرفات
عقله وفكره وحركه قوليه وهي من تصرفات نفسه
ولسانه وحركه فعليه وهي من تصرفات يديه والقوى
البدنيه وما من حركه من هذه الحركات الا ولله تعالى
فيها حكم بالامر والنهي فان الفكريه يشتمل على حجه وشبهه
وصواب وخطا وحق وباطل والقوليه يشتمل على صدق
وكذب واقرار وانكار وحكمه وسفه والفعليه
يشتمل على خير وشر وطاعه ومعصيه وصلاح وفساد
وقد قام الدليل على ان الباري تعالى حكم عدل وله حكم
وقضيه في كل حركه من هذه الحركات وذلك الحكم اما ان
يكون فعلا من الافعال واما ان يكون قولا من الاقوال
واستحال ان يكون فعلا بفعله فان كل فعل فهو مسبوق
بحكمه بل ذلك اللفظ دليل على فعله وحكمه مدلول
فعله وكما ان الحركات الضروريه دلت باختصاصها

الفعل

بعض الكائنات دون البعض على علمه وارادته وقدرته كذلك
الحركات الاختياريه دلت باختصاصها بعض الاحكام دون
البعض على حكمه وامره وقضيته وقولكم ان تعريف التعريف بالفعل
نازل منزله التكليف بالقول مسلم فيما يرجع الى افعال غير
اختياريه للانسان لكن الافعال الاختياريه لما استدعت
منزله الخلق والامر حكما واقتضا وطلبا وكل فعل وتعريف
من الخالق يدل على حكمه واقتضايه وذلك بعينه هو غرضنا
ومرادنا فنقول ذلك الفعل من وجه احكامه دل على
علم الفاعل ومن وجه اختصاصه دل على ارادته ومن
وجه تردده بين الجواز والحظر والاباحة دل على ان
للباري تعالى فيها حكما وقضيه ثم ذلك الحكم قد يكون امرا
وقد يكون نهيا وقد يكون اباحه فقد سلمتم المسله من حيث
معناها ونقول اثبات الكلام والامر والنهي يبنى على
جواز انبعاث الرسل فان من احال كونه متكلما يلزمه ان
يحيل كونه رسولا مرسلا ومن جوز على الله تعالى ان يبعث
رسولا فذلك الرسول يبلغ رسالات الله تعالى لا محاله و
رسالاته اوامر ونواهيه وحملها على فعل يفعله في محل
بحيث يفهم من ذلك الفعل انه يريد من المكلف فعلا
ويكره فعلا تسليم للمسله فان تلك الارادة التي يتعلق بفعل
الغير حتى يفعله اراده يسميها اقتضا وحكما والاكان تمنيا
وتشهيا وذلك هو الذي نسميه امرا ونهيا وتسمونه ارادة

ومن وجه وقوعه في وقت دون وقت دل على ارادته

لا

مرسلا دائم

وكراهية فاذا لم يدل لولا ذلك الفعل الذي اشاروا اليه هو
الذي يسميه الشرع كلاما وامرا ونهيا وعلى مناهج الحكم الفلسفية
اذا انتهى الابداع والخلق الى غاية تهيأت الامزجة المعتدلة
لقبول نفس ناطقة التي تفكر بالروية وتتصرف بالاختيار
فكان من الحادث من يمد النفس على روية الحق والصواب ومنهم
واختيار الافضل والاجتناب عن الارذل ومنهم من يتوانى
ويتكاسل حتى يبطل ذلك الاستعداد ويستعمله في جانب
الباطل والخطا واختيار الارذل والاجتناب عن الافضل وجب
ان يكون من عند الحكيم حكم على هذه النفس الناطقة وهي ملتبسة
بلباس هذا البدن الجسماني وحكم عليها وهي مفارقة له فذلك
الحكم الاول وهو الذي يعني بانه امر ونهي وهذا الحكم الثاني هو الذي
يعني به انه وعد ووعيد ومن نفى هذا الحكم فقد نفى كونه
ملكا مالكا للملك فيكون له خلق ولا يكون له امر ويكون في
جانب المخلوق كله جبرا ولا يكون اختيارا ثم يلزم ان يكون
النفوس الانسانية الناطقة كائنة فاسدة لا معاد لها
ولا كمال ولا جزاء على افعالها ولا ثواب وذلك يبطل
فضيلة الحكمة ونحن نرى من النفوس الحيوانية ما لا تتفاهم
بعضها من بعض الا باحدى الحواس الاربع وهي اللمس والذوق
والشم والبصر ومنها ما يتفاهم بها وبالسمع ايضا وذلك
بواسطة صوت وحرف يتصور ثم منها ما يكون مع
صوته لحن ومنها ما يكون له مجرد الصوت من غير لحن

ثم من اصحاب الالحان ما يكون من ذوات الحروف المقطعة
ومنها ما لا يكون الى ان يبلغ الامر والحال الى تصحيح الكلمات
من الحروف وترتيب الحروف في الكلمات فيكون ذلك دلالة
على ما في النفوس الناطقة وليس كل مرتبة من هذه المراتب
من جنس المرتبة التي قبلها لكنها كمالات للنفوس بعد كمالات
الى ان يبلغ الحال الى النفس الناطقة الانسانية فيحدس منها
ان مرتبتها لما كانت فوق مرتبة سائر النفوس دل ذلك
على ان مرتبة النفوس الروحانية وارواح الملايكة فوق
مرتبة هذه النفوس البشرية في النطق وكما لا يكون المرتبة التي
للناطقة من جنس المرتبة التي للطير والبهايم كذلك لا يكون
المرتبة التي للملايكة الروحانية من جنس المرتبة التي لنا بل يكون
اشرف والطف عبرانا بهذا الجنس استدللنا على ذلك النوع
كما استدللنا بنوع من الحدس في الامور الغايبة على نوع من
القدس في امور الغيب الى ان يصل الكمال الى حد من الخليقة
فيقف الترتيب في المراتب ثم نستدل بذلك على ان من له
الخلق والامر فوق الاوامر النطقية اللسانية والفكر
العقلية وانه يوحدنه في معنى كل كلام ونطق وخبر
واستخبار وامر ونهي ووعد ووعيد وان سمعا يسمع كلامه
فوق سمع هو مفطور للحرف والصوت وكما ان سمعا يسمع
الحروف والصوت فوق سمع هو مجبول لمجرد الصوت فنحن
اذن لم نستدل بجنس على جنس بل بجنس على فوق الجنس

ثم نقول

فيبطل استروا حهم الى التقسيم الذي ذكروه انفا الستم تقولون ان واجب الوجود من حيث يعطي العقل في المعقولات عاقل ومن حيث يعطي البدو في المبدا مبدا قادر ومن حيث يعطي النظام على اتم وجوه الكمال مريد فهلا قلتم انه من حيث يعطي النطق الروحاني للمفارقات والنطق النفساني لذوات القوالب آمر متكلم ثم هلا حملتم كلامه وامره على ما حملتم علمه وقدرته وارادته فيصير التنازع واحدا بيننا ويرجع الامر الى مسئلة الصفات فما الذي عدا مما بدا وكيف اشتمل مسئلة الكلام على محال لم يشتمل عليه مسئلة العلم والقدرة عندكم قالت المعتزلة نحن نوافقكم على ان الباري سبحانه وتعالى متكلم لكن حقيقة المتكلم من فعل الكلام فهو فاعل للكلام في محل بحيث يسمع ويعلم بانه كلامه ضرورة لانه لو كان المتكلم من قام به الكلام كما ذهبتم اليه وجب ان يكون كلامه كذبا عند المخاطب وفي الوقت الذي يصل الخطاب اليه فيكون كلامه لما قدما واما حادثا فان كان قدما ففيه اثبات القديمين ويرجع الكلام الى مسئلة الصفات ومما يخص هذه المسئلة من الاستحالة انه لو كان قدما وهو امر ونهي لزم ان يكون كلاما مع نفسه من غير مامور ولا منهي ومن المحال الذي لا يتمارى فيه ان القول بانا ارسلنا نوحا الى قومه ولا نوح ولا قومه اخبار عن ما ليس

كما هو فهو مع استحالته كذب ومع كذبه محال وقوله تعالى اخلع نعليك لموسى ولا موسى ولا طور ولا الوادي المقدس طوى خطاب المعدوم والمعدوم كيف يخاطب وكذلك جميع ما في القرآن من الاوامر والنواهي والاخبار فوجب ان يكون الكلام يحدث عند حدوث المخاطب في الوقت الذي يصل الخطاب اليه فيكون الكلام حادثا ثم اما ان يحدث في ذاته كما صارت اليه الكرامية فيكون محلا للحوادث وذلك باطل
وهو باطل صح
واما ان يحدث لا في محل او في محل ولا بد من محل فانه حرف والحرف تقطيع الصوت والصوت في الجسم متصور فيتعين انه في جسم
تسليمكم صح
قالت الاشعرية بنيتم مذهبكم على قاعدتين احدهما تسليمكم كون الباري تعالى وتقدس متكلما والثاني ان حد المتكلم وحقيقته هو من فعل الكلام فاما الاولى فلو نازعكم الصابي والفيلسوف في كونه متكلما فما دليلكم في ذلك عليهما وعندكم الكلام فعل الباري تعالى كساير الافعال فلا يرجع اليه حكم هذا الكلام الا انه فاعل صانع فما الدليل على انه متكلم اعني انه يوصف بمعنى يقوم بمحل اخر فما الفرق بين مذهبكم ومذهب من قال انه خلق فعلا يفهم عند ذلك انه تعالى يريد من العبد فعلا او يكره فعلا وان اضيف اليه الكلام كان مجازا كما قال تعالى خطابا للسماء والارض ائتيا طوعا او كرها وكما اجابنا قالتا اتينا طائعين فلم يجعلهم حيث

الحقيقة كلام هو اقتضاء امر وايجاب من الله تعالى ولا نسلم
وانتفاء واستحباب من السماء والارض من حيث القول فانوا
طريقتنا في اثبات كونه متكلما هو المعجزات الدالة على صدق
قول الانبياء وهم الصادقون المخبرون عن الله تعالى انه قال
كذا او امر بكذا او نهى عن كذا فقيل لهم وقد سددتم على انفسكم
هذه الطريقة بوجوه احدها انكم زعمتم انه لو لم يبعث الله
تعالى رسولا كان على العاقل البالغ في عقله وجوب معرفة البارى
تعالى وعلى البارى سبحانه وتعالى وجوب ثوابه فلو لم يبعث
رسولا فيم كنتم تثبتون كونه متكلما والثاني مصيركم الى ان
الكلام فعل من الافعال فما وجه دليلكم على انه فعل ذلك
الفعل الخاص اذ ليس كل مقدور فهو واقع بفعل الله عز وجل
والثالث زعمتم في الارادة انها مخلوقة لا في محل وفي الكلام انه
مخلوق في محل وفي الامرين جميعا يرجع الحكم الاخر الى الله سبحانه
وتعالى فما الفرق بين البابين ثم نقول ليس يشك العاقل ان الكلام
معنى من المعاني سواء كان ذلك المعنى عبارة منطوقة من حروف
مقطعة او كان صفة نفسية ونطقا عقلية من غير
حرف وصوت وكل معنى قام بمحل وصف المحل به لا محالة فذلك
المعنى من حيث هو مخلوق مفعول ينسب الى الفاعل ومن حيث
هو معنى قام بمحل ينسب الى المحل فمحل المعنى موصوف به
لا محالة فالذي وصف به الفاعل هو وجه حدوثه منتسبا
الى قدرته حتى يحدث والذي وصف المحل به هو وجه
حين يقال انه م

اقول يعلم من هذا
ان من يقول بوجوب
معرفة الله قبل الشرع
يلزمه ان يثبت صفة
الكلام لله بالعقل
قبل الشرع ايضا

تحققه منتسبا الى ذاته القابلة الموصوفة به وهذان الوجهان
معقولان ليس يتمارى فيهما عاقل تحصلهما وجها واحدا حتى يكون
معنى كونه فاعلا هو معنى كونه موصوفا به خروج عن المعقول
ومكابرة للعقل ولا يرتفع المعنى المعقول بالاصطلاح
على ان معنى المتكلم هو الفاعل للكلام ومما يدل على ذلك دلالة
واضحة ان الكلام عند الخصم عبارة عن حروف منظومة واصوات
مقطعة ومن المعلوم الذي لا مرية فيه ان الصوت قائم من
الكلام فان كل كلام عندهم صوت وليس كل صوت كلاما ثم
الصوت اذا قام بمحل سمي المحل مصوتا ولا يرجع حكم الصوت
الى فاعل الصوت حتى لا يقال للبارى تعالى اذا خلق صوتا في
محل هو مصوت فالكلام الذي هو اخص كيف يرجع الى حكمه
الخاص اليه حتى يقال هو متكلم بكلام خلقه في محل بل يرجع
حكم الصوت من حيث هو معنى من المعاني الى المحل ويرجع حكم
الفعل من حيث هو فعل من الافعال الى الفاعل لكن
الكلام الذي هو اخص منه فيلتحق اقبان صار اخص عاد
حكمه اعم او لست الحركة اذا قامت بمحل سمي بها متحركا سواء
كانت الحركة ضرورية او اختيارية ثم اذا خصصت الحركة
بان كانت اصواتا تسمع او حروفا تفهم وكلمات تعقل انقطع
حكمها عن المحل وعاد ما يجب اختصاصه بالمحل الى الفاعل الذي
لا ينسب اليه الا الاعم فعرف من هذه الوجوه ان اختصاص
الكلام بالمحل الذي قام به لم يبطل ومن الدليل على ذلك

ان من سمع كلاما من الغير علم في الحال على القطع والبتات انه هو المتكلم
به ولا يقف معرفة ذلك على معرفة كونه فاعلا بل ربما لا يخطر بباله
كونه فاعلا اصلا وعن هذا اسبب اليه القول فيقال قال يقول
وهو قايل ويخاطب بالامر والنهي يخاطب قل لا يقل ويعزو القايل
ضرورة فرقا معقولا بين قولهم قل وبين قولهم افعل فان مساق
قولهم قل هو مساق قولهم تحرك واسكن وقم واقعد وان كان المعنى
في الموضعين مختلفا مكتسبا بالوجهين كما عرفت ثم يرجع لحص
وصف الحركة الى المحل الذي قامت به الحركة كذلك القول ينبغي
ان يرجع احص وصفه الى المحل الذي قام به القول وهذا قاطع
لا جواب عنهم ونحرر هذا المعنى فنقول العرضية اعم من
الكونية والكونية اعم من الحركة والحركة اعم من الصوت
والصوت اعم من الحروف والحروف اعم من الكلام ثم يجب وصف
المحل بكونه موصوفا بالعرض وذلك العرض بعينه كون والكون
بعينه حركة والحركة بعينها صوت والصوت حرف والحرف
كلام فيجب ان يوصف المحل بكونه ذا كلام ومتكلما كما
وجب وصفه بكونه ذا حركة ومتحركا ومن جعل المعنى
معنى واحدا وسمى النسبتين نسبة واحدة كان عن المعقول
خارجا وما يتمسك به في دفع قولهم المتكلم من فعل
الكلام ان الله تعالى لو خلق في المبرسم وبعض الممرورين
ان قال بلسانه قمت وقعدت فلم يخل الحال من احد امرين
اما ان يقال يكون المتكلم بهذه الحروف المنظومة والاصوات

المقطعة هو خالقها وفاعلها فيلزم ان يكون الباري تعالى
قايلا قمت وقعدت واما ان يقال المتكلم بهذه الكلمات
هو صاحب البرسام دون غيره فقد بطل قولهم المتكلم
لا من قام به الكلام بل من فعل الكلام دون غيره ثم لما — إنّا ط
يلزمهم عليه عجايب اخر نشرحها ها هنا فانه قد وقع
الاتفاق على ان المعجزات من فعل الله تعالى غير مكتسبة
لجنس الحيوان والبشر ثم ان من المعجزات ما هو نطق وقول
يخلقه الله تعالى في جماد او حيوان مثل تكليم الشاة المسمومة — ذراع ص
لا تأكل مني فاني مسمومة ومثل تسبيح الحصى في يد الرسول
صلى الله عليه وعلى اله وشهادته لرسالته ومثل مكالمة
الضب ومنطق الطير وتأويب الجبال يا جبال اوّبي
معه والطير الى غير ذلك مما قد استفاضت الاخبار
الصحيحة بها وكل ذلك فعل الله تعالى والمتكلم عندهم
من فعل الكلام فيجب ان يكون الباري تعالى متكلما بها اذ
كان فاعلا لها وهو محال ثم ان النجارية واخفت الاشاعرة
على ان الباري تعالى خالق اعمال العباد فيلزمهم ان يقولوا
هو قايل بقولهم متكلم بكلامهم اذ كان فاعلا لها ومما
يلزمهم ان القادر عندهم على الحقيقة من يكون قادرا
على الضدين والكلام معنى له ضد فان قالوا المتكلم من
فعل الكلام يلزمهم ان يقولوا الساكت من فعل السكوت

حتى لو خلق سكونا في محل كان ساكنا ولو خلق امرا في محل كان
امرا ولو خلق خبرا في محل كان مخبرا ثم من الاوامر ما يكون
خيرا ومنه ما يكون شرا ومن الاخبار ما يكون صدقا ومنه
ما يكون كذبا فيلزمهم اضافة الكل الى الله تعالى وهو محال
واما ما اوردوه على قدم الكلام واتحاده فنفرد لهذين
الاشكالين مسئلتين ونتكلم عليهما بما فيه مقنع ان شاء الله
لكنا نعارضهم هاهنا بما التزموه مذهبا فنقول من المعلوم
الذي لا مرية فيه ان النطق الانساني مركب من حروف
والحروف مقطعات من اصوات وما من حرف يقوم به
الانسان وينطق به اللسان الا ويفنى كما وجد وينعدم
عقيب التجدد ويعقبه حرف اخر الى ان يصير مجموع الحرفين
او الثلث او اكثر كلاما مفهوما مشتملا على معنى من المعاني
معلوم ولولا ذلك المعنى لم يسم الحروف والكلمات كلاما
فاذا كل الحروف والكلمات محلها اللسان وكل المعاني
والمفهومات محلها الجنان ومجموع الامرين سمي الانسان
ناطقا متكلما حتى لو وجدت الحروف اللسانية منه دون المعاني
الجنانية سمي مجنونا لا متكلما الا بالمجاز ولو وجدت المعاني
الجنانية دون الالفاظ اللسانية سمي مفكرا لا متكلما الا
بالمجاز وان كان بين الموضعين فرق وهو كالفرق بين المومن
بلسانه دون قلبه وبين المومن بقلبه دون لسانه بغير
انا نساهم هاهنا حتى يتضح الحق من التقسيم ثم نعطي

كلمة ويصير مجموع الكلمتين او الثلث او اكثر صح

كل قسم حقه فنقول لولا مطابقة الالفاظ اللسانية مع معانيها
النفسانية لم يكن كلاما اصلا بل ولولا سبق تلك المعاني في
النفس على العبارات في اللسان لم يمكن ان يعبر عنها ولا ان يدل
عليها ويتوصل اليها وهذا في حقنا ظاهر فما قولكم في حق الباري
تعالى ايخلق حروفا او كلمات في محل ولا دلالة لها على معاني
وحقايق ام لها دلالة فان كان الاول فهو من اجل المحال
وان كان الثاني حقا فما مدلول تلك العبارات واين ذلك
المدلول ولا جايز ان يقال مدلولها علم الباري تعالى او علمه
فان العلم لا اقتضاء فيه والمدلول هاهنا يجب ان يكون فيه اقتضاء
وطلب والعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به وخلاف المعلوم
لا يقتضيه العلم وقد يكون من القول ما يقتضي خلاف العلم
في المعلوم
والعلم من حيث هو علم يتعلق بالواجب والجايز والمستحيل
والاقتضاء والطلب لا يتعلق بالواجب والمستحيل وكذلك
الارادة لا يصلح ان يكون مدلولها فان الارادة ان تخيل
فيها اقتضاء وطلب فلا يتخيل فيها خبر واستخبار ووعد ووعيد
وقد يتحقق في العبارات هذا المعنى وكذلك القدرة لا يصلح
ان يكون مدلولها فانها لخاصيتها بعيدة من الاقتضاء
والطلب اعني طلب الفعل من الغير فلا بد اذن من
مدلول قطعا ويقينا والا خلت العبارات من المعاني و
طاحت في ادراج الاماني كسير السواقي وذلك المدلول
يجب ان يكون مخصصا بالفاعل اختصاص وصف او صفة

حتى لو خلق سكونا في محل كان ساكنا ولو خلق امرا في محل كان
آمرا ولو خلق خبرا في محل كان مخبرا ثم من الاوامر ما يكون
خيرا ومنه ما يكون شرا ومن الاخبار ما يكون صدقا ومنه
ما يكون كذبا فيلزمهم اضافة الكل الى الله تعالى وهو محال
واما ما اوردوه على قدم الكلام واتحاده فنفرد لهذين
الاشكالين مسئلتين ونتكلم عليهما بما فيه مقنع ان شاء الله
لكنا نعارضهم هاهنا بما التزموه مذهبا فنقول من المعلوم
الذي لا مرية فيه ان النطق اللساني مركب من حروف
والحروف مقطعات من اصوات وما من حرف يتفوه به
الانسان وينطق به اللسان الا ويفنى كما وجد ويتعدم
عقيب التجدد ويعقبه حرف اخر الى ان يصير مجموع الحرفين كلمة ويصير مجموع الكلمتين او الثلث او اكثر صح
او الثلث او اكثر كلاما مفهوما مشتملا على معنى من المعاني
معلوم ولولا ذلك المعنى لم يسم الحروف والكلمات كلاما
فاذا كل الحروف والكلمات محلها اللسان وكل المعاني
والمفهومات محلها الجنان ومجموع الامرين يسمى الانسان
ناطقا متكلما حتى لو وجدت الحروف اللسانية منه دون المعاني
الجنانية سمي مجنونا لا متكلما الا بالمجاز ولو وجدت المعاني
الجنانية دون الالفاظ اللسانية سمي مفكرا لا متكلما الا
بالمجاز وان كان بين الموضعين فرق وهو كالفرق بين المومن
بلسانه دون قلبه وبين المومن بقلبه دون لسانه غير
انا نسامحهم هاهنا حتى يتضح الحق من التقسيم ثم نعطي

كل قسم حقه فنقول لولا مطابقة الالفاظ اللسانية مع معانيها
النفسانية لم يكن كلاما اصلا بل ولولا سبق تلك المعاني في
النفس على العبارات في اللسان لم يمكن ان يعبر عنها ولا ان يدل
عليها ويوصل اليها وهذا في حقنا ظاهر فما قولكم في حق الباري
تعالى اذا خلق حروفا او كلمات في محل ولا دلالة لها على معاني
وحقائق ام لها دلالة فان كان الاول فهو من احمل المحال
وان كان الثاني حقا فما مدلول تلك العبارات واين ذلك
المدلول ولا جايز ان يقال مدلولها علم الباري تعالى او طلبته
فان العلم لا اقتضاء فيه والمدلول هاهنا يجب ان يكون فيه اقتضاء
وطلب والعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به وخلاف المعلوم
في المعلوم
لا نقيضه العلم وقد يكون من القول ما يقتضي خلاف العلم
والعلم من حيث هو علم يتعلق بالواجب والجايز والمستحيل
والاقتضاء والطلب لا يتعلق بالواجب والمستحيل وكذلك
الارادة لا يصلح ان يكون مدلولها فان الارادة ان تخيل
فيها اقتضاء وطلب فلا يتخيل فيها خبر واستخبار ووعد ووعيد
وقد يتحقق في العبارات هذا المعنى وكذلك القدرة لا يصلح
ان يكون مدلولها فانها لخاصيتها بعيد من الاقتضاء
والطلب اعني طلب الفعل من الغير فلا بد اذن من
مدلول قطعا ويقينا والا خلت العبارات من المعاني و
طاحت في ادراج الاماني كسير السواتي وذلك المدلول
يجب ان يكون مختصا بالقائل اختصاص وصف او صفة

حتى يستفهم الدلاله ويصح الامانه ثم ذكر المدلول اهو واحد
وحده الموصوف ام هو كثيره كثرة العبارات وهو قديم قدم
الموصوف ام هو محدث حدوث العبارات فذلك محل الاشتباه
في الموضعين ومجال النظر في الطرفين وملتطم الامواج عند
التقاء البحرين

القاعدة السابعة عشر
في ان كلام الباري تعالى واحد

ذهب الاشعرية
الى ان كلام الباري تعالى واحد وهو مع وحدته امر ونهي وخبر
واستخبار ووعد ووعيد وذهب الكراميه الى ان الكلام
معنى القدرة على القول معنى واحد ومعنى القول معاني كثيرة
قايمة بذات الباري تعالى هي اقوال مسموعه وكلمات محفوظة
تحدث في ذاته عند قوله وتكلمه ولا يجوز عليها الفناء
والعدم وذهبت المعتزله الى ان الكلام حروف
منتظمه واصوات مقطعه شاهدا وغايبا ولا حقيقة
للكلام سوي ذلك وهي مخلوقه قايمه بمحل حادث
اذا اوجدها الباري تعالى سمعت من المحل وكما وجدت
فنيت وشرط ابو علي الجبايي البنية المخصوصة التي يتاتي
بها مخارج الحروف غايبا وشاهدا ولم يشترط ذلك
ابنه ابو هاشم في الغايب قالت الاشعريه
اذا قامت الدلاله على ان الكلام معنى قايم بذات الباري تعالى
وكل معنى وصفه له فهي واحده فكل مادل على ان علمه
وقدرته وارادته واحده فذلك يدل على ان كلامه واحد
وذلك انه لوكان كثيرا فلم تخل من احد امرين اما ان

اما ان تكون اعدادا لا تتناهى واما ان تكون اعدادا متناهيه
فان كانت لا تتناهى عددا فهو محال لان ما انحصر بالوجود من العدد
فهو متناه وان اقتصر على عدد دون عدد فاختصاصه بالبعض
دون البعض يستدعي مخصصا والقديم لا اختصاص له والصفة
لا ان ليما اذا كانت متعلقه وجب عموم تعلقها بجميع المتعلقات
لان نسبتها الى الكل والى كل واحد نسبه واحدة فان تعلقت
بواحد تعلقت بالكل وان تخلفت عن واحد تخلفت عن الكل وخصوصا
لو وافقونا على ان الكلام في الشاهد معنى في النفس سوى
العبارات القايمه باللسان فان الكلام في الغايب معنى قايم
بذات الباري تعالى سوى العبارات القايمه التي نقروها
باللسان ونكتبها في المصاحف لو وافقونا على اتحاد المعنى
لكن لما كان الكلام لفظا مشتركا في الاطلاق لم يتوارد
الخلاف على معنى واحد فان ما يثبته الخصم كلاما فالاشعرية
يثبته وتوافقه على انه كثير وانه محدث مخلوق وما تثبته
الاشعري كلاما فالخصم ينكره اصلا فكيف يصح منه
كلام في وحدته وكونه ازليا قديما فاذن ليس يتكلم
الخصم في هذه المسئله الا على سبيل الالزام وايراد الاشكال
قالت المعتزله لو كان كلامه تعالى واحدا استحال ان
يكون مع وحدته امرا ونهيا وخبرا واستخبارا ووعدا
ووعيدا فان هذه حقايق مختلفه وخصايص متباينه
ومن المحال اشتمال شيء واحد له حقيقه واحده على خواص
مختلفه ثم يجوز ان يكون معنى واحد يشتمل معاني مختلفه

قوله [illegible] يستحيل [illegible] حقايق مختلفه [illegible]

وكذلك الانسانية تشمل اشخاصا مختلفة لكن لا نتصور
وجود المعنى الجنسي الا في الذهن ونتخيل في الوجود
ان يتحقق شي واحد هو اشياء مختلفة وحقيقة واحدة
هي بعينها حقايق مختلفة حتى يكون حقيقة واحدة علما
وقدرة وارادة وسوادا وحركة فان ذلك يرفع الحقايق
ويؤدي الى السفسطة فنسبة الامر والنهي والخبر
والاستخبار والوعد والوعيد وهي حقايق مختلفة الى
الكلام كنسبة العلم والقدرة والارادة والسواد والحركة
وهي حقايق مختلفة الى شي واحد وذلك محال فاذا
كان لكل واحد من اقسام الكلام حقيقة خاصة فلكل
لكل واحد منها صفة خاصة وان قلتم ان الكلام اسم جنس
يشمل انواعا فهو صحيح غير ان الجنس لا يتحقق له وجود
ما لم يتنوع بفصل يميز نوعا عن نوع والنوع لا يتحقق
له وجود ما لم يتشخص بعوارض يميز شخصا عن شخص وذلك
كالعرض المطلق من حيث هو عرض لا يتحقق له وجود
ما لم يتنوع بكونه لونا واللون لا يتحقق له وجود
ما لم يتعين بكونه سوادا معينا والا فالعرض ليس
لذات على انفراده قايمة بجوهر ثم يكون هو بعينه علما
وقدرة ولونا وسوادا وطعما وانتم اثبتم الكلام قايما بذات
الباري تعالى على هذا المنهاج انه حقيقة واحدة
وهي بعينها امر ونهي وخبر واستخبار وذلك محال

قالت الاشعرية حكي عن بعض متقدمي اصحابنا انه اثبت
لله تعالى خمس كلمات هي خمس صفات الخبر والاستخبار والامر
والنهي والنداء فان سلكنا هذا المسلك اندفع السؤال وارتفع
الاشكال لكن المشهور من مذهب ابي الحسن ان الكلام صفة
واحدة ولها خاصية واحدة وخصوص وصفها بحد خاص
وكونه امرا ونهيا وخبرا واستخبارا خصايص او لوازم تلك
الصفة كما ان علمه تعالى صفة واحدة تختلف معلوماتها وهي غير
مختلفة في نفسها فيكون علما بالقديم والحادث والوجود والعدم
واجناس المحدثات وكما لا يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات الكلام
كذلك لا يجب تعدد الكلام بتعدد المتعلقات وكون الكلام
امرا ونهيا اوصاف الكلام لا اقسام الكلام كما ان كون
الجوهر قايما بذاته قابلا للعرض متحيزا ذا مساحة وحجم
اوصاف نفسية للجوهر وان كانت معانيها مختلفة كذلك
كون الكلام امرا ونهيا وخبرا اوصاف نفسية للكلام وان
كانت معانيها مختلفة وليس انقسام معنى الكلام على هذه
المعاني كانقسام العرض الى اصنافه المختلفة وانقسام
الحيوان الى انواعه المتمايزة فانقسام الشي غير واوصاف
الشي غير وكل ما في الشاهد للكلام من الاقسام فهو
في الغايب للكلام اوصاف والذي يحقق ذلك ان
المعنى قد يكون واحدا في ذاته ويكون له اوصاف هي

اعتبارات عقلية ثم تلك الاعتبارات قد تكون من جهة
النسب والاضافات وقد تكون من جهة اللوازم واللواحق
أليس الارادة قد تسمى رضا اذا كان فعل الخير واقعا على نهج
الصواب وقد تسمى هي بعينها سخطا اذا كان الفعل على غير الصواب
فكذلك الكلام يسمى امرا اذا تعلق بالمأمور به ويسمى نهيا اذا
تعلق بالمنهي عنه وهو في ذاته واحد ويختلف اساميه
من جهة متعلقاته حتى قيل ان الكلام لحقيقة خبر عن
المعلوم وكل عالم يجد من نفسه خبرا عن معلومه ضرورة فان
تعلق الخبر بالشيء الذي وجب فعله سمي امرا واذا تعلق بالشيء
الذي حرم فعله سمي نهيا وان تعلق بشيء ليس فيه اقتضاء
وطلب سمي خبرا واستخبارا فهذه اسامي الكلام من جهة متعلقاته
كاسامي الرب من جهة وجوه افعاله ثم نقول ليس بيد
الخصم في هذه المسألة الا مجرد الالزام على مذهب من قال
بوحدة الكلام والا فمن انكر اصل الكلام النفسي كيف يسمع
منه القول في الوحدة ولكن العجب من هذا الملتزم انه التزم
ما هو اشد المحال في وحدة الحال التي هي مصححة الاحوال
فانه قال عالمية الباري تعالى وقادريته حال وله حالة
توجب له كونه عالما قادرا فقد اثبت حالا لها خصوصية
العلم والقدرة وهي واحدة في نفسها وراء الذات فكيف
يستبعد ممن يثبت كلاما هو امر ونهي وخبر واستخبار وهو
في نفسه واحد مختلف الاعتبار والفلاسفة الذين

الذين هم اشد انكارا للكلام الازلي ووحدته اثبتوا عقلا
واحدا في ذاته ووجوده ويفيض منه صور لا تتناهى
مختلفة وربما تختلف اساميه باختلاف الصور فالفيض
عندهم كالتعلق عند المتكلم والعقل الاول كالكلام
في وحدته واختلاف الكلام بالامر والنهي كاختلاف
الفيض بالصور واوضح من ذلك مذهبهم في المبدأ الاول
انه لا تتكثر بكثرة الموجودات اللازمة والصفات والاسماء
اما اضافية واما سلبية واما مركبة من اضافة وسلب
فهلا قالوا في الكلام كذلك وهلا اثبتوا له كلاما ازليا
على منهاج اثباتهم له عناية ازلية حتى يكون هو المبدأ واليه
المنتهى تقديرا في افعاله الخاصة به ويكون امره المبدأ
واليه الرجعى تكليفا على افعال عباده فيكون له الخلق
في الاول والامر في الثاني ويرجع الكل اليه لله الامر من قبل
ومن بعد اليه يرجع الامر كله قالت المعتزلة
اثبات صفة نفسية لذات واحدة غير مستحيل لكن اثبات
خواص مختلفة وصفات متضادة لشيء واحد هو المستحيل
ومن المعلوم ان الامر والنهي متضادان ولهما خاصيتان
مختلفتان واثبات ذلك لكلام واحد محال ونحن لا ننكر
اختلاف الاسامي لشيء واحد لاختلاف الوجوه والاعتبارات
لكنا ننكر اختلاف الخواص المتباينة لشيء واحد ولا يشك

عافدان كون الكلام امرا ونهيا ليس من جملة النسب والاضافات
فان الصفات الاضافية تتحقق عند الاضافة ولا تتحقق عند رفع
الاضافة ويتطرق اليها التبدل والتغير وليس كون الكلام امرا
ونهيا مما يتحقق عند الاضافة بل هما من اخص اوصاف الكلام
سواء لاحظنا جانب المتعلق اولم نلاحظ وكذلك لو رفعنا
المتعلق عن الوهم لم يخرج الكلام عن كونه امرا ونهيا وخبرا
واستخبارا والعلم بالعدم والحادث علم بالشى على ماهو
وهو صفة صالحة لدرك ما يعرض عليه سوا كان قديما
اوحادثا وجودا اوعدما والذى يوازنه فى تعلقه تعلق
الامر بمامور معين وتعلقه بمامور اخر فاختلاف المامورين
كاختلاف المعلومين ثم اختلاف المعلومين لا يستدعى
اختلاف العلمين كذلك اختلاف المامورين لا يستدعى
اختلاف الامرين لكن كلاما هو فى نفسه امر وهو فى
نفسه نهى اختلاف وصفين متضادين لشى واحد وهو
محال ونظيره العرض فى شموله اقسام الاعراض مختلفة
الخواص اذ يستحيل ان يكون للعرض ذات محققة
على حالها وهى فى ذاتها علم وقدرة وحيوة ولون
وكون وقولكم ان الكلام مختلف الصفات لا مختلف [الاوصاف]
الاقسام غير صحيح بل الامر والنهى والخبر والاستخبار
اقسام الكلام والكلام ينقسم الى ذلك اذ كل قسم ممتاز
بخاصيته وحقيقته عن القسم الاخر واسم الكلام كالجنس

لها الا كالموصوف بها ومن اجل ما ذكرتموه قولكم ماهو اقسام
فى الشاهد فهو اوصاف فى الغايب والحقايق كيف تتبدل
والمعقولات كيف تتفاوت وهل ذلك الا رفع الحقايق
وحسم الطرايق واما الزامكم المحال علينا فالجواب عنه ان
المصحح للمختلفات المتضادات لشى واحد غير وثبوت المختلفات
المتضادات لشى واحد غير فان الحيوة مصححة للعلم والجهل
والقدرة والعجز والارادة والكراهة الى غير ذلك من المعانى
التى تشترط فى ثبوتها الحيوة ولا يلزم من ذلك ثبوت المختلفات
المتضادات للحى الواحد ونحن ان اثبتنا حالا فهى مصححة
او فى حكم المصحح ولم نثبت مختلفات متضادة لشى واحد
فهذا هو الفرق وربما يجيب المتفلسف عن الزام الفيض
المختلف عن العقل الواحد فيقول انا اقول كان العقل
واحد فيض العقل ايضا واحد لكن القوابل والحوامل تختلف
فيختلف الفيض باختلاف المفيض كالشمس اذا اشرقت على
زجاجات مختلفة الالوان اعطت كل زجاجة لونا خاصا
لا يقابلونها القابل فتعدد الصور واختلافها انما حصل
من جهة المفيض لا من جانب الفايض وانتم اثبتم كلاما
واحدا وهو فى نفسه امر ونهى وخبر واستخبار فتعدد الخواص
واختلافها انما حصل فيها من جانب المتعلق لا من جانب
المتعلق فلم يستقم التشبيه بين التباين بالتعلق والفيض [المتعلق]
واما كلامنا فى المبدا ووجوب الصفات له فابعد فى

باب التنزيه عن الكثرة واعلى في مناهج التقديس عن اختلاف
الخواص له والصفات كلها راجعة الى ذات واحدة هي واجبة
الوجود بذاتها ووجوده مستند الموجودات كلها من غير
ان يثبت له منها كمال او يحدث له صفة وهو تعالى لكمال
جلاله عديم الاسم والصفة من نحو ذاته وانما يقال له اسم
وصفة من نحو اثاره فقط واثاره افاعيله الصادرة عنه
لا متعاقبا على ترتيب الاول والثاني والراجعة اليه لا
بغتة بل على تدريج الثاني فالاول من غير ان يستحدث
كمالا في ذاته لم يكن او يستكمل من حادث كمالا كان جل
جلاله بذاته وتقدست اسماؤه لصفاته قالت الاشعرية
نحن لا نثبت الحقائق المختلفة والخواص المتباينة للكلام الواحد
وانما يلزمنا التضاد بين امرين متقابلين من كل وجه
فيتضادان واما اذا لم يتقابلا بل اختلفت المتعلقات
واختلفت الوجوه فلا يبعد اجتماعهما في حقيقة واحدة
ونحن لو قلنا الامر بالشيء والنهي عن ذلك الشيء بعينه في
زمان واحد وشخص واحد يجتمعان في كلام واحد كان ذلك
محالا بل الامر بالشيء والنهي عن شيء آخر او امر شخص واحد
بشيء ونهي شخص آخر عن ذلك الشيء لا يستحيل وكذلك اذا اختلف
الزمان والمكان والوجه والاعتبار لم يحصل التضاد
فلم يلزم الاستحالة وهذا الو الزم علينا التضاد وان الزم
الاختلاف بين الحقيقتين دون التضاد فالجواب

عنه ان اجتماع مثل ذلك في شيء واحد من وجوه مختلفة غير
مستحيل فان الجوهر يوصف بانه متحيز وقابل للاعراض وذو
حجم ومساحة ونهاية وهي صفات واحوال ووجوه واعتبارات
مختلفة وما استحال اجتماعها في حقيقة الجوهرية وقد قدمنا
الفرق بين الاوصاف والاقسام وقولكم ان كون الكلام امرا
ونهيا وخبرا واستخبارا اقسام الكلام اذ يقال الكلام
ينقسم الى كذا وكذا وكل قسم انما يتميز عن قسم باخص وصف
قول صحيح في الكلام شاهدا فان الكلام القولي في اللسان
والنطق النفساني في الذهن من جملة الاعراض التي يستحيل
بقاؤها ولا يتحد ذاته ويتعدد جهاته بل ذاته متعددة
بتعدد جهاته فما هو امر بشيء غير ما هو نهي عن شيء غيره
ويضاد الامر نهي عن ذلك الشيء بعد اتحاد جهاته فتعدد الكلام
بتعدد المتعلقات فصارت تلك الجهات اقساما وانفصل
كل قسم عن قسمه باخص وصف له بعد الاشتراك في حقيقة
الكلامية كالعلوم المختلفة اذا تعلقت بمعلومات مختلفة
كانت اقساما مختلفة وامتاز كل قسم عن قسيمه باخص وصفه
بعد الاشتراك في حقيقة العلمية ثم اذا اخذ الكلام بعلم قديم
او عالمية ازلية لم يلزم اتحاد الخصايص في ذات واحدة
بل العلم الازلي في معنى علوم مختلفة نايبا مناب الكل من
غير ان يتكثر ذاته او يختلف خواصه كذلك الكلام الازلي
في حكم الامر والنهي والخبر والاستخبار نايبا مناب الكل من
غير ان يتكثر ذاته او يختلف خواصه وهذا معنى قولنا الاقسام

في الكلام الشاهد كالاوصاف في الكلام الغائب وتقول لم
تنكرون على من يقول الكلام معنى واحد من المعاني حقيقته
الخبر عن المعلوم ثم التعبير عن ذلك المعنى اذا كان المعلوم
محكوما فعله كان التعبير عنه بالامر واذا كان المعلوم محكوما تركه بالنهي
وان كان في وقت قد وجد المعلوم وانقضى كان التعبير
عنه بالخبر عما كان وان كان في وقت لم يوجد المعلوم
بعد وسيوجد كان المعبر عنه بالخبر عما سيكون فالاقسام
المذكورة يرجع في الحقيقة الى التعبيرات بحسب الوجوه
والاعتبارات والا فالكلام الازلي واحد لا كثرة فيه باختلاف
الخواص او تضاد المعنى فقبل خلق ادم عليه السلام كان التعبير عن
معلوم الخلافة في ثاني الحال اني جاعل في الارض خليفة
وبعد ارسال نوح عليه السلام وانقراض دوره كان المعبر
عن معلوم الرسالة في ماضي الحال انا ارسلنا نوحا الى قومه
ولو عبر عن حال موسى قبل وجوده وحصوله بالواد المقدس
كان على صيغة الخبر عما سيكون واذا عبر عن حاله وهو بالواد
المقدس طوى كان على صيغة الامر اخلع نعليك فالاختلافات
كلها راجعة الى العبارات عن الكلام الذي هو وفق
المعلوم حتى لو قدرنا لانفسنا نطقا عقليا سابقا على
وجود المخاطب باقيا على مر الدهور كان المعبر عنه على
حقيقة واحدة لا تتبدل والعبارات عنه على اقسام
مختلفة لا تتماثل بل لو قدرنا لنفوسنا نطقا عقليا
مطابقا لادراك عقلي خاليا عن الدهر والزمان بحيث

يعني يعرف الكلام النفسي بانه الخبر عن المعلوم

يكون نسبتها الى الماضي والحاضر والمستقبل نسبة واحدة
لم تشك ان الاختلاف لا يرجع الى كثرة خواص معاني في ذاته
بل انما يرجع الى ما يختلف بالازمان او لم تسمع ان الله تعالى
وتقدس يخبر في كتابه الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه عن حال عيسى عليه السلام فيما سيكون في القيامة
تقول عن من قابل واذ قال الله يا عيسى بن مريم أانت
قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله اوليس قد عبر
عن المستقبل بالماضي وبعد لم تقم القيامة ولم يحشر الناس
ولم يحضر عيسى عليه السلام لكن لما كان القول الحق الازلي متعاليا
عن الزمان كان ما سيوجد كانه قد وجد وكان نسبة الخطاب
اليه وهو في ذلك الوقت كنسبته اليه وهو في هذا الوقت
ومن امكنه ان يرفع الزمان عن ضمير قلبه هان عليه ادراك
المعاني العقلية وسهل عليه معرفة تعلق العلم الازلي بالمعلومات
والامر الازلي بالمامورات وعلم ان الاختلاف فيها راجع الى
العبارات والتعبيرات انظر كيف نشير الى لمحات الحقائق
على لسان الفريقين وان كنا نعتزل عن دقائق الطريقين
واني لهم تصور نزول الروحانيات وتشبهها بالجسمانيات
كما اخبر التنزيل عنه فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا
بشرا سويا وكيف يستقيم على مذهب المتكلم تمثل الروح بالشخص
البشري ابان يعدم الروح ويوجد الشخص ويبقى ذلك من
التمثل في شيء ام بان يستعمل الروح شخصا موجودا بشريا.

ولم يكن ذلك تمثلا ايضا بل تشبيها واذا لم يمكنه تعدد التمثيل
والتشكل اعني تمثل الروحاني بالجسماني كيف يمكنه تصور الامر
الازلي باللسان العربي يتمثل تارة وباللسان السرياني تارة اخرى حتى
ان يقال هذا كلام الله كما يجب ان يقال هذا جبريل جاءكم يعلمكم
دينكم ثم لباس جبريل يتبدل ولا يتبدل حقيقته التي هو بها جبريل
ولباس الكلام الازلي يتبدل ولا يتبدل حقيقته التي هو
بها كلام وامر واحد ازلي وان احد من المشركين استجارك
فاجره حتى يسمع كلام الله حق في حق المشرك المستجير
ويا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي
صدق في حق الكليم المستنير وبين الكلامين فرق ما بين
القدم والفرق وبين السمعين فرق ما بين الولاية والطرف
ولو كان الكلام في الموضعين حروفا منظومة واصواتا
مقطعة بطل الاصطفاء على الناس وحصل التساوي
في استماع الناس والخاص ولكان حكم الكليم في خطابه يا موسى
حكم الطريد في طرانه يا فرعون ولكان الذي يسمع من موسى
احسن حالا من موسى عليه السلام اذ كان يسمع من الشجرة التي
هي جماد وفي الموضعين الكلام حروف واصوات قالت
المعتزلة اذا اسم كلاما ازليا فاما ان تحكموا بان
كلامه امر ونهي وخبر واستخبار في الازل واما ان لا تحكموا به فان
حكمتم به فقد احلتم من وجوه احدها ان من حكم الامر ان
يصادف مامورا ولم يكن في الازل مخاطب متعرض لان
يحث على امر ويزجر عن امر ويستحيل كون المعدوم

مامورا والوجه الثاني ان الكلام مع نفسه من غير مخاطب سفه
في الشاهد والثالث ان الشخص لا وجود له من اين محل ما نسب الى
الحكيم والثالث ان الخطاب مع موسى عليه السلام غير الخطاب مع
المصطفى عليه السلام ومناهج الكلام مع الرسولين مختلفه ويستحيل — ومنهاج الكلامين صح
ان يكون معنى واحد هو في نفسه كلام مع شخص على معان
ومناهج وكلام مع شخص اخر على مناهج ومعان اخر ثم يكون الكلامان
شيئا واحدا ومعنى واحدا والرابع ان الخبر عن احوال الامتين
يختلف لاختلاف حال الامتين وكيف يتصور ان يكون حالتان
مختلفتان يخبر عنهما بخبر واحد وكيف يكون الخبر امرا ونهيا
وكيف يكون امر ونهي استخبارا او وعدا ووعيدا وانكم لو حكمتم
بان الكلام واحد فقد رفعتم اقسام الكلام ولا يعقل كلام الا
وان يكون اما امرا ونهيا واما خبرا واستخبارا ورددتم اقسام
الكلام الى اوصاف واعتبارات تارة والى تعبيرات وعبارات
تارة اخرى غير سديد اما الاعتبارات العقلية فباطل لان
المعقول من اقسام الكلام ذوات مختلفة وحقائق متمايزة
فان القصة التي جرت ليوسف وابويه واخوته عليهم الصلوة
غير القصة التي جرت لادم ونوح وابرهيم وموسى وعيسى عليهم السلام
فالخبر عما جرى في حق شخص كيف يكون عين الخبر الذي جرى في حق
شخص اخر والاوامر والنواهي التي توجهت على قوم في دور نبي
مخصوص غير الاوامر التي توجهت على قوم اخرين في دور اخر فكيف
يمكنكم القول باتحاد الاخبار كلها على اختلافها في خبر واحد
والقول باتحاد الاوامر كلها على تفاوتها في امر واحد ثم كيف يمكنكم

الجمع بين معنى الخبر وحقيقته وانه خبر عما كان او سيكون من غير
اقتضا وطلب للامر لم يكن حتى يكون طلب في الخبر حكم واقتضا وليس
للامر خبر وانبا وبين النوعين فرق ظاهر فكيف يجوز القول باتحاد
نعم هما متحدان في حقيقة الكلامية لكنهما مختلفان بالنوعية كـ
الحيوانية والانسانية وكالعرضية واللونية فمن رد الكلام بانواعه
واقسامه الى الخبر فقد ابطل الاقتضا وعطل الحكم والطلب
ومن رد الكلام الى الامر فقد ابطل معنى الخبر وعطل القصص
ومن المعلوم ان النوعين موجودان في جنس الكلام و
مذكوران في الكتب الالهية واما من رد الاختلاف والكثرة
فيها الى العبارات فقط فقد ابعد النجعة فان العبارات
ان طابقت المعاني خبرا عن مخبر وامرا بمامور ونهيا عن منهي
فقد تعددت المعاني بتعدد العبارات وان لم تطابق فليست
هي تعبيرات عنها وانما هي عبارات لا معبر لها وذلك كلام المجانين
واما استرواحكم الى تمثل الروحاني بالجسماني وتشكل الملك بشكل
البشر وظهور المعنى بالعبارة فذلك في اسماعنا شبه الطامات
وكلمات فارغة فما التمثل والتشكل وكيف الظهور والتبيين
حققوا لنا ذلك ان كانت العبارة مشتملة على حقيقة والا
فالمعقولات لا تحتمل هذه المجازفات والذي عندنا ان جبريل
شخص لطيف متكاثف فيترآى للبصر كالهوا اللطيف لا يرى
ويتكاثف فيرى سحابا او نقول باعدام وايجاد لا بتمثل وتشخص
وبالجملة جوهر واحد لا يصير جواهر الا بانضمام جواهر اليه
ونحن لا نعقل من الجوهر الا المتحيز والمتحيز ان لا اتحاد له في المعنى

وبين معنى الامر حقيقته وبين معنى الطلب انه اقتضا صح

لما نتكلم به قالت الاشعرية ذهب شيخنا الكلابي
عبد الله بن سعيد الى ان كلام الله تعالى في الازل لا يتصف
بكونه امرا ونهيا وخبرا واستخبارا الا فيما لا يزال عند وجود
المخاطبين واستجماعهم شرايط التكليف فاذا ابدع الله
تعالى العباد وافهمهم كلامه على قضية امر او موجب زجر
او مقتضى خبر اتصف عند ذلك بهذه الاحكام فهي عنده
من صفات الافعال بمثابة اتصاف الباري تعالى فيما لا يزال
بكونه خالقا رازقا فهو في نفسه كلام لنفسه امر ونهي
وخبر وخطاب وتكلم لا لنفسه بل بالنسبة الى المخاطب
في حال تعلقه به وربما نقول يتصف كلامه في الازل
بكونه خبرا لانه لو لم يتصف بذلك خرج الكلام عن
اقسامه ولان الخبر لا يستدعي مخاطبا بل الرب تعالى
مخبر لم يزل عن ذاته وصفاته وعما سيكون من افعاله
وعما سيكلف عباده بالاوامر والنواهي وعند ابي الحسن
الاشعري كلام الباري تعالى لم يزل يتصف بكونه
امرا ونهيا وخبرا والمعدوم على اصله مامور بالامر
الازلي على تقدير الوجود ثم قال في دفع السوال اذا
لم يبعد ان يكون المامور به معدوما لم يبعد ان يكون المامور
معدوما وعضد ذلك بانا في وقتنا مامورون بامر الله
الذي توجه على المامورين في زمن النبي عليه السلم فاذا لم

بعد ان يتاخر وجود المامور عن الامر بمشقة لم يبعد
ان يتاخر عنه ما كثر ولم يزل فالحق ان هذا الاشكال لم
يختص بمسئلة الامر بل هو جار في كل صفة ازلية يتعلق
بمتعلقها ازلا انها كيف يتعلق بالمعدوم اليس الله تعالى
عالما قادرا لم يزل والعالم معدوم فكيف يتعلق العلم
والقدرة بنفي محض وعدم صرف افعلى تقدير الوجود كيف
نتصور التقدير في حق الباري تعالى والتقدير تردد
الفكر وتصريف الخواطر وذلك من عمل الخيال والوهم
ام يتعلق بالوجود حقيقة والوجود محصور متناه ونحن
نعتقد ان معلومات الباري تعالى ومقدوراته لا تتناهى
وانما نتصور ذلك فيما لم يوجد ويمكن ان يوجد ام نقدر
ان العلم صفة صالحة لدرك ما يعرض عليه من غير قصور و | كل
القدرة صالحة لايجاد كل ما يصح وجوده من غير تقاصر
ثم ما يصح ان يعلم ويجوز ان يوجد لا انتهاء فعلى هذا
المعنى نقول المعلومات والمقدورات لا تتناهى و
التعلق من حيث المتعلق راجع الى صلاحية الصفة للكل
ومن حيث المتعلق راجع الى صحة المعلوم والمقدور
وكذلك قولنا في السمع والبصر وكونه سميعا بصيرا
بل الجمع بين المسئلتين ها هنا اظهر فان السمع لا يتعلق
بالمعدوم وكذلك البصر ولا يكون المعدوم مسموعا
ومبصرا بل انما يصير مدركا بهما حين يصح الادراك وهو

حال الوجود فقط لا قبله محققا كان او تقديرا كذلك
الامر الازلي يتعلق بالمامور حين يصح التعلق وهو حال
الوجود المتهيئ لوجوده لقبوله من كونه حيا عاقلا بالغا
متمكنا من الفعل كساير الصفات على السوا فليس السوال
يختص بمسئلة الكلام ووجه الحل ما سبق التقرير فيه وقولهم ان | وحده م
كلاما لا يتحقق له اقسام الكلام غير معقول قلنا واما اقسام الكلام
فان المتكلمين حصروها في ستة وساير الناس زادوا اقساما
مثل النداء والدعاء وزادوا في كل قسم من الامر والنهي اقساما مثل
امر الندب وامر الايجاب ونهي التنزيه ونهي التحريم وفي
كل قسم من الخبر والاستخبار اقساما مثل الخبر عن الماضي والمستقبل
والمواجهة والمغايبة وغير ذلك ومن تصدى لردها الى
ستة فقد قضى بتداخل الاقسام منها في اقسام ولغرض ان
نتصدى لرده الى قسمين الخبر والامر اما الاستخبار فلا يتصور
في حقه تعالى على موجب حقيقة الاستفهام بل حيث ورد
فمعناه التقرير والاخبار كقوله تعالى الست بربكم قالوا بلى أإله
مع الله من اله غير الله ومعنى الكل راجع الى تقرير الخطاب
للمخاطب ان الامر لا يتصور الا كذلك واما الوعد والوعيد
فظاهر انهما خبران يتعلق احدهما بثواب يسمى وعدا ويتعلق
الثاني بعقاب يسمى وعيدا كما امكن ان يرد معنى النداء الى الخبر
بان يدبا عمرو اي ادعو زيدا واما القسم الثاني وهو الامر فهو | وعمرا م
والنهي لا يجتمعان لكن كلام الله اذا تعلق بمتعلق خاص على
صيغة الامر ولم يحصل بتركه زجر كان ندبا وان اتصل به ذلك

كان الجايا وكذلك النهي ان لم يرد على فعله وعيد سمي تنزيها وان ورد
سمي تحريما ثم مهما تشبث كان في كونه امرا ونهيا وان رد الامر والنهي الى
معنى واحد وهو الامر كان كذلك ايضا له وجه فان النهي امر بان لا يفعل
فرجع اقسام الكلام كله الى خبر وامر فقط كما امكن رد الاقسام
الى قسمين من غير نقصان في حقيقة الكلام كذلك امكن رد القسمين
الى قسم واحد حتى يكون كلامه تعالى كما قررناه واحدا وقد ورد
التنزيل بتسميته امرا بحيث يتضمن جميع الاقسام في قوله تعالى
وما امرنا الا واحدة وفي قوله الا له الخلق والامر والخلق والامر
متقابلان كالفعل والقول وعن هذا امكن الاستدلال بهذه
الاية حتى يقال ان امر الباري تعالى غير مخلوق فانه لو كان مخلوقا
كان تقدير القول الا له الخلق والخلق وهذا فاسد الكلام
وقد ورد نصا في القرآن ما يدل على ان الامر سابق على الخلق وذلك
السبق لا يتصور الا بان يكون ازليا وذلك في قوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فالمكون متاخر والامر متقدم والتقدم على الحادث المطلق
لا يكون الا بالازلية فتحقق من هذه الجملة ان كلامه تعالى واحد
ان سميته امرا فهو خلاف الخلق ومقابله وان سميته خبرا
فهو وفق العلم سواء انه اذا تعلق بالمامور فيكون تعلقه
مشروطا بشرائط وقد عرفت الفرق بين تعلق الصلاحية
والصحة وبين تعلق الفعل وحقيقته وادعى الالزام بهذا
الفرق وتوهم ان الاختلاف والكثرة في الاوامر والاخبار
لا يرجع الى العبارات فقط اذ العبارات لا بد وان يطابق
المعاني صحيح لكن تلك المعاني المختلفة كالمعلومات المختلفة التي

كما كان تعلق سائر الصفات مشروطا بشرائط صح

يحيط بها علم واحد وان تلك المعلومات ان فرضت في الشاهد
استدعت علوما مختلفة وان تسميتها اسم العلمية كذلك الاخبار
المختلفة والاوامر المختلفة وان استدعت في الشاهد كلمات
ومعاني مختلفة فقد احاط بها معنى واحد وهو القول الحق الازلي
واختلاف ما يدل القول لدي كاختلاف الكائن في المعلومات التي
وجدت وسيوجد لا يؤثر في نفس العلم وهذا الزمان الماضي والمستقبل
والحاضر لا يؤثر في نفس القول [العلم] وهذا المعنى عسر الادراك جدا لكن تقرر
عندنا اختلاف ذلك في الشاهد ولو لاحظنا جانب العقل
وادراكه للمعقول وجردناه عن المواد الجسمانية والامثلة الخيالية
صادفنا ادراكا كليا عقليا لا يختلف باختلاف الازمنة ولا
تتغير بتغير الحوادث وكذا لو استيقظنا من نوم يقظتنا
هذه بمنام وطلعت نفوسنا عن مشرق المعاني والحقائق
رأت عالما من المعقولات واشخاصا من الروحانيات تحدثه
باخبار وتكلمه باحاديث ولو عبر المعبر عنها بلسانه لما وسعه
يوم واحد لشرحها وبيانها ولو كتبه بقلمه لم تسعه مجلدة واحدة
لبسطها وتبيانها وكل ذلك قد رآه في منامه في اقل من لحظة واحدة
ويعلم يقينا انه رآه حين رآه وسمع ما سمعه كانه [illegible] واحد في معنى
واحد لكن المعبر عنه استدعى اوراقا وصحائف طباقا وكيف
لا والمرء يجد من نفسه وجدانا ضروريا انه اذا سئل عن اشكال
في مسألة اعتراه جوابه وحله جملة في اقل من لحظة ثم ياخذ في شرح
ذلك بلسانه حتى يملي اذانا واسماع كثيرة ان سمعها ووعاها او
يستثبته بقلمه حتى يسود سواد كثير ان سطرها وزبرها والمعنى
في الاصل كان واحدا والشرح منبسطا والحبة تكون واحدة والسنبلة

الزمان الماضي والمستقبل لا يؤثر في نفس القول صح

شخص

منكم كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة وكذ
وجد لمشام صدقه نسائم الروحانيات ورتع في اطراف رياض المعرفة
وان كان محوا ما عليها غيره واغل في جملتها علم قطعا ان العقل ادرى
الادراك والنفس وحداني العقول وانما التكثر في عالم الحس يتصور
والاختلاف في عالم العبارة يتحقق واذا كانت عقولنا ونفوسنا
على هذا النمط من التوحيد فكيف الظن بقدس الاحاطة الازلية
ووحدانية الكلمة السرمدية قالت المعتزلة اجمع المسلمون قبل ظهور
هذا الخلاف على ان القرآن كلام الله واتفقوا على انه سور وايات
وحروف منتظمة وكلمات مجموعة وهي مقروءة مسموعة على
التحقيق ولها مفتتح ومختتم وانه معجزة الرسول عليه السلم دالة
على صدقه ولا تكون المعجزة الا فعلا خارقا للعادة وكذلك كانت
السلف يقولون يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس وانما سمي
القرآن قرآنا للجمع من قولهم قرأت الناقة اللبن في الضرع والجمع
انما يتحقق في المفترق والكلام الواحد الازلي لا يوصف بمثل
هذه الاوصاف ومهما اجمعت الامة عليه ان كلام الله تعالى
بين اظهرنا نقرأه بالسنتنا ونمسه بايدينا ونبصره باعيننا
ونسمعه باذاننا وعليه دلت النصوص وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله لا يمسه الا المطهرون والصفة
الازلية كيف يوصف بما وصفنا قالت الاشعرية انتم اول من خالف
هذا الاجماع فان عندكم كلام الله تعالى حروف وكلمات احدثها
في محل وكما وجدت فنيت والذي كتبناه بايدينا فعلنا والذي
قرأناه بالسنتنا كسبنا ولذلك نثاب على فعل ذلك ونعاقب
على تركه فليس القرآن الذي بين اظهرنا كلام الله وما كان كلاما
لله ليس بين اظهرنا ولا كان دليلا ومعجزا ولا قرأناه ولا سمعناه

بل الذي نقرأه مثل ذلك او حكاية عن ذلك كمن يروي شعر امرئ القيس
بعد موته وعن هذه الشبهة صار ابو علي الجبائي الى انه تعالى يحدث
كلاما لنفسه عند قراءة كل قارئ وعند كتابة كل كاتب وقد الفرق
وكابر العقل فان العاقل لا يشك ان الذي يسمعه من القاري
حروف وكلمات تخرج من مخارجها على اختياره وليس يغايرها
امثالها حتى يكون كل حرف حرفين وكل كلمة كلمتين وكل آية آيتين
وان كان كما محلها وقد اشتغلت المخارج بحروفها ومن المحال اجتماع
حرفين في محل واحد في حالة واحدة والحروف لا وجود لها الا على
التعاقب واجتماع حرفين وكلمتين في محل واحد غير معقول
ولا مسموع ولا محسوس من جهة القاري فهو محال ثم نقول القول
الحق انا لا ننكر وجود الكلمات التي لها مفتتح ومختتم وهي ايات
واعشار وسور ونسمي الكل قرآنا وما له مبدا ومنتهى وافتتاح
واختتام لا يكون ازليا وهو من هذا الوجه معجز للنبي عليه السلم ونسمي
ما يقرا باللسان قرآنا وما يكتب باليد مصحفا لكن كلامنا في
مدلول هذه الكلمات ومقروء هذه القراءة اهي صفة ازلية
لا حادثة واحدة لا كثيرة ام هي هذه فقط ولا مدلول لها ولا
مقروء ولا مكتوب ولا تعاقب بيننا وبين الخصم ان كلام الله تعالى
غير ما حل في اللسان من تحريك الشفتين واللسان والحلق بل هو
معنى آخر نعتقد وراء ذلك فنحن نعتقد ان ذلك المعنى واحد ازلي
وانتم تعتقدونه انه مثل هذا كثير حادث فانقطع الاستدلال
كما تعارفه اهل الاجماع وكما ان كلامه ازلي واحد عندنا وليس
ذلك بين اظهرنا كذلك هو كلام آخر في محل آخر وليس ذلك
بين اظهرنا عند الخصم فصار الاتفاق من المقدمات المشهورة المعهودة

لا النفسية المشهورة وتبين ان اطلاق لفظ القرآن على القراءة في المقروء
باشتراك في اللفظ وقد يسمى الدليل باسم المدلول ويطلق لفظ العلم
على المعلوم كقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء اي معلومه
وقال تعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا اعني به الصلوة والقراءة فيها
والجواب الحق ان الايات التي جاء بها جبريل عليه السلم منزلا على الرسول
صلى الله عليه وسلم يسمى كلام الله كما ان الشخص الذي يتمثل به جبريل ويتراءى به
ويظهر له يسمى جبريل حتى يقول هذا كلام الله وهذا جبريل لان ما يشير
اليه بهذا وهذا هو مظهره وانت تقول كلاما هذا صحيح وغير
صحيح ولا تشير الى مجرد العبارة دون المعنى بل تشير الى العبارة على
انها مظهر للمعنى ولا فالصحة والفساد انما يدخلان في المعنى دون
اللفظ والصواب والخطا يردان على اللفظ دون المعنى وقد تكون
العبارة سديدة لغة ونحوا ويكون المعنى غير سديد وبالعكس من ذلك
ثم تشار الى العبارة ويراد به المعنى كذلك قولنا هذا كلام الله وكلام
الله بين اظهرنا ولا يمسه الا المطهرون وقوله يتلو حق تلاوته
ان علينا جمعه وقرانه راجع الى العبارة ثم ان علينا بيانه راجع
الى المعنى انه لقران كريم في كتاب مكنون ولو كان الكتاب من
حيث هو كتابه هو القران لما قال في كتابه وفي اية اخرى يتلو
صحفا مطهرة فيها كتب قيمة فتارة كان القران في كتاب وتارة
كان الكتاب في القرآن ومن ادرك الطرفين على حقيقتهما سهل عليه
التمييز من العسر ثم احترام الكتاب لاجل المكتوب كاحترام
البيت لصاحب البيت قال السلف والحنابلة قد تقرر الاتفاق
على ان ما بين الدفتين كلام الله وان ما نقراه ونسمعه ونكتبه
عين كلام الله فيجب ان تكون الكلمات والحروف هي بعينها كلام
الله ولما تقرر الاتفاق على ان كلام الله غير مخلوق فيجب ان تكون

الكلمات ازلية غير مخلوقة ولقد كان الامر في الاول من الزمان
على قولين احدهما القدم والثاني الحدوث والقولان مقصوران
على الكلمات المكتوبة والايات المقروءة بالالسن فصار الان قول
ثالث وهو حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والامر
الذي يدل عليه العبارات وقدح قدح ليس منهما وهو خلاف
القولين وكانت السلف على اثبات القدم والازلية لهذه الكلمات
دون التعرض لصفة اخرى وراءها وكانت المعتزلة على اثبات
الحدوث والخلقية لهذه الحروف والاصوات دون التعرض لمعنى
آخر وراءها فابدع الاشعري قولا وقضى بحدوث الحروف وهو
خرق الاجماع وحكم بان ما نقراه كلام الله مجازا لا حقيقة وهو
عين الابتداع فهلا قال ورد السمع بان ما نقراه ونكتبه كلام
الله دون ان يتعرض لكيفيته وحقيقته كما ورد السمع باثبات
كثير من الوجه واليدين الى غير ذلك من الصفات الخبرية
قالت السلف ولا نظن الظان بنا انا نثبت القدم للحروف
والاصوات التي قامت بالسنتنا وصارت صفات لنا فانا
على قطع نعلم افتتاحها واختتامها وتعلقها باكسابنا وافعالنا
وقد بذلت السلف ارواحهم وصبروا على انواع البلايا والمحن
من معتزلة الزمان دون ان يقولوا القران مخلوق ولم يك ذلك
على حروف واصوات هي افعالنا واكسابنا بل عرفوا يقينا
ان لله تعالى قولا وكلاما وامرا وان امره غير خلقه بل هو ازلي
قديم لقدمه كما ورد به القرآن في قوله الا له الخلق والامر
وقوله لله الامر من قبل ومن بعد وقوله انما قولنا لشيء اذا اردناه

ان يقول له كن فيكون فالكاينات كلها انما تكون بامره وقوله انما امره
اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقوله قال ربك واذ قلنا قال
الله هذا كله قول قد ورد في السمع مضافا الى الله تعالى اخص اضافة
من الخلق فان المخلوق لا ينسب اليه تعالى الا من جهة واحدة فهو
القول والابداع والامر ينسب اليه لا على تلك النسبة والا ارتفع [الخلق]
الفرق بين الخلق والامر والخلقيات والامريات قالوا ومن
وجه المعقول العاقل يحكم فرقا ضروريا بين قال وفعل وبين امر
وخلق ولو كان القول فعلا كساير الافعال بطل الفرق الضروري
فثبت ان القول غير الفعل وهو قبل الفعل وقبله قبلية ازلية
اذ لو كان له اول لكان فعلا سبقه قول اخر وتسلسل ثم لما اجمعت
السلف على ان هذا القرآن هو كلام الله لم يزد على مناهج اجماعهم
ولم يبحثوا انهم ارادوا به القراءة ام المقروء والكتابة ام المكتوب
كما انهم اذ وصلوا الى تربة رسول الله عليه السلم قالوا هذا رسول
الله وحيوا وجهه وصلوا عليه وسلموا قبليا من غير تعرف
فان المشار اليه شخصه ام روحه وحفظوا ادبا دون تحقيق فقالوا
قد ورد في التنزيل اظهر مما ذكرنا من الامر والنهي التعرض لاثبات
كلمات الله حيث قال عز من قائل وتمت كلمة ربك صدقا
وعدلا لا مبدل لكلماته وقال ولولا كلمة سبقت من ربك
وقال قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان
تنفد كلمات ربي وقال ولو ان ما في الارض الى ان قال
ما نفدت كلمات الله وقال ولكن حق القول مني وكذلك
حقت [كلمة العذاب] فتارة يجي الكلام بلفظ الامر ومثاله الوحدة
الخالصة التي لا كثرة فيها وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر

وتارة يجي بلفظ الكلمات ومثاله الكثرة البالغة التي لا حصر فيها
ولا نهاية لها ما نفدت كلمات الله فله تعالى اذن امر واحد وكلمات
كثيرة وذلك لا يتصور الا بحروف فنحن هذا قلنا امره قديم وكلماته
ازلية والكلمات مظاهر الامر والروحانيات مظاهر الكلمات
والاجسام مظاهر الروحانيات والابداع والخلق انما يبتدي من
الارواح والاجسام اما الكلمات والحروف والامر فازلية قديمة
وكما ان امره لا يشبه امرنا فكلماته وحروف كلماته لا تشبه كلامنا
وهي حروف قدسية علوية وكما ان الحروف بسايط الكلمات فا
لكلمات اسباب الروحانيات والروحانيات مدبرات الجسمانيات
وكل الكون قايم بكلمة الله محفوظ بامر الله ولا يغفلن غافل عن
مذهب السلف وظهور القول في حدوث الحروف فان له شانا
وهم يسلمون الفرق بين القراءة والمقروء والكتابة والمكتوب و
يحكمون بان القراءة التي هي صفتنا وفعلنا غير المقروء والذي ليس بصفة
لنا ولا فعلنا غير ان المقروء بالقراءة قصص واخبار واحكام
وامر وليس المقروء من قصة آدم وابليس هو بعينه المقروء من
قصة موسى وفرعون وليس احكام الشرايع الماضية هي بعينها
احكام الشريعة الخاتمة فلابد اذن من كلمات صدرت من كلمة
وتزيد على كلمة ولابد من حروف يتركب منها الكلمات وتلك الحروف
لا يشبه حروفنا وتلك الكلمات لا تشبه كلماتنا كما ورد في حق
موسى عليه السلم انه كان يسمع كلام الله تعالى كجر السلاسل
وكما قال المصطفى عليه صلوات الرحمن احيانا ياتيني كصلصلة
الجرس وهو اشده علي ثم ينفصم عني وقد وعيته ما قال والله اعلم

القاعدة الرابعة عشر في حقيقة

الكلام الانسانی والنطق النفسانی ذهب النظام الی ان الکلام
جسم لطيف ينبعث من المتكلم ويقرع اجزا الهوا فيتموج الهوا بحركته
ويتشكل لشكله ثم يقرع العصب المفروش في الاذن فيتشكل
العصب بشكله ثم يصل الی الخيال فيعرض علی الفكر العقلي فيفهم
وربما يقول الكلام حركة في جسم لطيف علی شكل مخصوص ثم تحير في
ان الشكل اذا حدث في الهوا أهو شكل واحد فيسمعه السامعون ام
اشكال كثيرة وانما اخذ مذهبه في هذه المسئلة وغيرها من المسائل
من مذاهب الفلاسفه غير انه لم يفهم من كلامهم الا فججا
ولم يورده نضيجا واما الفلاسفه فالنطق عندهم يطلق علی
نطق اللسان وهو حروف منظومة باصوات مقطعة في مخارج
مخصوصة نظما يعبر عن المعنى الذي في النفس بحكم الاصطلاح و
المواضعة او بحكم التوقيف والمصادرة ويطلق النطق علی التمييز
العقلي والتفكر النفساني والتصوير الخيالي وهي معان في ذهن
الانسان مختلفة الاعتبار فان اعتبرت بمجرد العقل كانت تمييزا
صحيحا بين الحق والباطل ويلزمها ان يكون معاني كلية مجردة
متحدة متفقة وان اعتبرت بمجرد النفس كانت تفكيرا و
ترديدا بين الحق والباطل حتى يظفر بالوسط فيطلع علی الدليل
المرشد او العلة او السبب ويلزمها ان يكون كلية او جزوية
بسيطة او مركبة ذاتية او عرضية موجبة او سالبة مطلقة
او موجهة يقينية او غير يقينية منتجة او غير منتجة
وان اعتبرت بمجرد الخيال كان تقديرا او تصويرا فتارة يصور
المحسوس بالمعقول وتارة تقدير المعقول بالمحسوس ويلزمها
ان يكون من جانب المحسوس عربيا او عجميا او هنديا او
روميا او سريانيا او عبريا ومن جانب المعقول ان

يكون بسيطا في صورة مركبة ومركبا علی نعت بسيط وذا ابتدا
عرضي وتفنن انتهاء وهم واول ما يرد علی السمع حرف وصوت يحصل
في الهوا بسبب تموج يقع بحركة شديدة تحدث من قرع بعنف او قلع
بجذب فان كان من قرع اصطك الجسمان وانضغط الهوا اشده فاحدث
الصوت وان كان من قلع انقطع الجسمان وانفلت الهوا اشده
وحدث الصوت ووصل الموج الی الهوا الراكد الذي في الصماخ
وانفعل به وهو مجاور للعصبة المفروشة في اقصى الصماخ الممدودة
مد الجلد علی الطبل فيحصل فيه طنين فيشعر به القوة المودعة
في تلك العصبة فيصل الی القوة الخيالية فيتصرف الخيال فيه تقديرا
فيصل الی القوة النفسانية فيتصرف النفس فيه تفكيرا فيصل
الی القوة العقلية فيتصرف العقل فيه تمييزا والمعنى صعود من
المحسوس المسموع الی المعقول المعلوم صعودا من الكثرة الی
الوحدة ونزول من المعقول المعلوم الی المحسوس المسموع نزولا من
الوحدة الی الكثرة والعرفان مبتدي من تفريق ونقص وترك
ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة
للصدق ثم انتهاء الی الوحدة ثم وقوف وهذا من حيث
الصعود والعرفان مبتدي من توحيد وتمييز وتفكر وتصوير
ممعن في تفرقة هي تفرقة صفات الخلق ثم انتهاء الی الكثرة
ثم وقوف وهذا من حيث النزول وصار ابو الهذيل والنجام
وابو علي الجبائي الی ان الكلام حروف مفيدة مسموعة مع الاصوات
غير مسموعة مع الكتابة وصار الباقون من المعتزلة الی ان الكلام

حروف مسطرة ضربا من الانتظام والحروف اصوات مقطعة
ضربا من التقطيع وهل يجوز وجود حروف من غير اصوات
كما جاز وجود اصوات من غير حروف فيه خلاف بينهم وصار
ابو الحسن الاشعري الى ان الكلام معنى قايم بالنفس الانسانية وبذات
المتكلم ليس بحروف ولا باصوات وانما هو القول الذي
يجده العاقل من نفسه ويجيله في خلده وفي تسمية الحروف
التي في اللسان كلاما حقيقيا تردد اهو على سبيل الحقيقة
ام على طريق المجاز وان كان على سبيل الحقيقة فاطلاق اسم
الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالاشتراك يكون قالت
الاشعرية العاقل اذا راجع نفسه وطالع ذهنه وجد من
نفسه كلاما وقولا يجول في قلبه تارة اخبارا عن امور رآها
على هيئة وجودها او سمعها من مبدئها الى منتهاها كما هي على وفق
ثبوتها وتارة حديثا مع نفسه بامر ونهي ووعد ووعيد
لاشخاص على تقدير وجودهم ومشاهدتهم ثم يعبر عن تلك
الاحاديث وقت المشاهدة وتارة نطقا عقليا اما
بجزم القول ان الحق والصدق كذا واما بترديد الفكر انه
هل يجوز ان يكون الشي كذا او يستحيل او يجب الى غير ذلك
من الافكار حتى كل صانع يحدث نفسه اولا بالغرض الذي
توجهت اليه صنعته ثم ينطق بنفسه في حال الفعل محادثات
مع الالات والادوات والمواد والعناصر ومن انكر
امثال هذه المعاني فقد جحد الضرورة وباهت العقل وانكر
الاوليات التي في ذهن الانسان وسلك سبيل السوفسطائية

كيف وان كان ذلك ما لم يدر في قلبه ولا جال في ذهنه لم يعبر
عنه بالانكار ولا اشار اليه بالاقرار فوجدان المعنى معلوم بالضرورة
وانما الشك في انه هو العلم بعينه او الارادة او التقدير والتفكير
والتصوير والتدبير والتمييز بينه وبين العلم بين اذ العلم تبيين
محض تابع للمعلوم على ما هو به وليس فيه اخبار ولا اقتضاء وطلب
ولا استفهام ولا دعاء ونداء وهي اقسام معلومة وقضايا معقولة
واما التبيين والتمييز بينه وبين الارادة اسهل واهون فان الارادة
قصد الى تخصيص الفعل ببعض الجائزات ولا قصد في هذه القضايا
ولا تخصيص واما التقدير والتفكر والتدبير فكل ذلك عبارات
عن حديث النفس وهو الذي نعني به من النطق النفساني ومن
العجب ان الانسان يجوز ان يخلو ذهنه عن كل معنى ولا يخلو نفسه
قط خاليا عن حديث النفس حتى في النوم فانه في الحقيقة
يرى في منامه اشيا ويسمع اشيا ويحدث نفسه باشيا
وربما يطاوعه لسانه وهو في منامه حتى يتكلم وينطق متابعة
لنفسه فيما يحدث وينطق ومن مذهب المعتزلة ان المفكر
قبل ورود السمع يجد من نفسه خاطرين احدهما يدعوه الى معرفة
الصانع وشكر المنعم وسلوك سبيل المحاسن والخيرات والثاني
يدعوه الى الخلاف في ذلك ثم يختار ما فيه النجاة ويجتنب عما
فيه الهلاك وذلك الخاطران الداعيان المحدثان المجزان
عن كلام النفس وحديثها فكيف يسوغ لهم انكار ذلك وايضا
فان الانسان في مراتب نظره واستدلاله يضع قولا ويرفع

فقولا وقسم كليا وبطل احد القسمين فتعين له الثاني فقسيمه
بعينه هو حديث النفس وبعينه احد القسمين هو بعينه حكم
العقل وربما ياخذ العلم ويكتب مجلدة من اهل الفكر ويتخرج دواوين من
احاديث نفسه ولسانه ساكت لا ينطق وصدق من قال
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
والعبارة والاشارة والكتابة داله بقرائنها على ان لها مدلولا
خاصا مميزا عن العلم والارادة ولكل عبارة خاصة مدلول خاص
متميز عن ساير المدلولات وهذا اوضح ما يقرر فان دلالة
العبارات على النطق النفسي دلالة المواضعة والتوقيف
ويختلف بالامم والامصار ودلالة الاحكام على العقل دلالة العلم نسخه
العقل ولا يختلف ذلك بالامم والامصار ومدلول العبارات
على اختلافها مدلول واحد فان المعنى الذي يفهم من قولك الله
هو بعينه المعنى الذي يفهم من قولك خدايي وتنكري وسرياوند سرياوند
الى غير ذلك من الالفاظ فعلم من ذلك ان الكلام الذي
في نفس الانسان قول محقق ونطق موجود وهو اخص وصف
لنفس الانسان حتى يتميز به عن ساير الحيوانات ومن انكره
فقد خرج عن حد الانسانية ودخل في حريم البهيمية وكفر انعم
نعم الله على نوع الانسان قالت المعتزلة نحن لا ننكر
الخواطر التي يخطر على قلب الانسان وربما نسميها احاديث
النفس لها مجازا او حقيقة غير انها تقديرات للعبارات التي
في اللسان الا ترى ان من لا يعرف كلمة من العربية لا يخطر بباله
كلام العرب ومن لا يعرف العجمية لا يطرا على خاطره كلام العجم
ومن عرف اللسان فتارة يحدث نفسه بلسان العرب

وتارة بلسان العجم فيعلم على الحقيقة انها تقديرات والحادث
تابعة للعبارات التي تعلمها الانسان في اول نشوه والعبارات
هي اصول لها منها يصدر وعليها يرد حتى لو قدرنا انسانا خاليا
عن العبارات كلها ابكم لا يقدر على نطق لم نشك ان نفسه
لا تحدث بعربية وعجمية ولا لسان من الالسن وعقله
يعقل كل معقول وان كان يعرى عن كل مسموع ومقول
فعلم ان الكلام الحقيقي هو الحروف المنظومة التي في اللسان
والمتعارف من اهل اللغة والعقلا كلهم ان الذي في
اللسان هو الكلام ومن قدر عليه فهو المتكلم ومن لم يقدر
فهو الاعجم الابكم فعلم من ذلك ان الكلام ليس جنسا ونوعا
في نفسه ذا حقيقة عقلية كساير المعاني بل هو مختلف
بالمواضعة والاصطلاح والتواطو حتى لو تواطأ
قوم على نقرات وزمرات واشارات لحصل التفاهم
بها كما حصل التفاهم بالعبارات ومن الدليل على ذلك
ان الله تعالى سمى تغريد الطيور واصوات الحكل و
دبيب النمل كلاما وقولا حتى قال داود وسليمن عليهما السلم
علمنا منطق الطير وقالت نملة وقال الهدهد احطت
بما لم تحط به ومثل ذلك يجري مجازا في الجمادات ايضا
قالتا اتينا طايعين يا جبال اوبي معه والطير يسبح الرعد

بحيث فعبر عن احوال د/ /انتم على وجود الصانع بالتسبيح والباء
وعن استعداداتهم لقبول فعله وصنعه بالطوع والرغبه
قولا وذلك كله يدل على ان الكلام ليس نوعا من الاعراض ذا
حقيقه عقليه كساير الاعراض بل يطلق على النطق الذي
في اللسان بحكم المواضعه والمواطاة والانسان قد يخلو عنه
وعن ضده ويبقى حقيقه انسانيته فانه انما يتميز عن الحيوانات
بصورته وشكله لا بنفسه وعقله او نطقه وقولهم انتم
معاشر الاشاعرة انتهجتم مناهج الفلاسفه حيث حددتم
الكلام بالنطق النفسي كما حدوا الانسان بقولهم الحيوان
الناطق وجعلوا النطق اخص وصف الانسان تميز به
عن ساير الحيوانات وجعلوه الفصل الذاتي ويلزمكم على
مساق ذلك ان يكون النفس الناطقه هي الانسان من حيث
الحقيقه والبدن يكون آلة وقالبا لها ثم يلزم منه ان
يكون الخطاب والتكليف على النفس والروح دون
الشخص والجسد وان يكون المعاد للارواح والنفوس
والثواب والعقاب لها وعليها وذلك طي لمسالك الربعة
وغي في مهالك الطبيعه قالت الاشعريه الذي
تشعر به نفس الانسان معان مختلفه الحقايق وراء
التمييز العقلي ووراء التصور الخيالي فان التمييز العقلي
حكم جزم بان الامر كذا وان الحق في القضيه كذا والتصور
الخيالي تقدير ما سمعه من العبارات من العربية والعجميه
كما ذكرتم وليس فيه حكم البتة وبقي الامر الاوسط

و هو التدبير النفساني الذي لا يعدمه كل ذي نفس وعقل
من الانسان سوآء عدم النطق اللساني او لم يعدم ومن البرهان
على ذلك سوى الاحساس الذي لا ينكره الا معاند جاحد
ان كل عاقل مكلف بالنظر والاستدلال حتى يحصل لنفسه
المعرفه بوحدانيه الصانع ولن يتاتى النظر والفكر
الا بترديد الخاطر بين جهات الامكان وتدبير الاوايل
التي هي بداية العقل بالثواني والثوالث وترتيب المقدمات
القياسيه والتمييز فيها بين اليقيني والجدلي والخطابي والشعري
ثم التدرج من ذلك الترتيب المخصوص والشكل الموصوف
المعين الى النتيجه المطلوبه وهذا الترديد لن يتاتى
الا باقوال عقليه ونطق نفساني يكون اللسان معبرا عنها
تارة بالعربيه وتارة بالعجميه ان كان منطقا وبالاشارة
والايما اذا كان ابكم فعلم من ذلك ان الذي حصل في الخيال
غير والذي حصل في النفس غير والذي حصل في العقل
غير ومن امكنه التمييز بين هذه الاعتبارات سهل عليه
تقرير النطق النفساني والقول بان ذلك المعنى جنس
ونوع من المعاني له حقيقه لا يختلف والذي في الخيال
واللسان ليس جنسا ونوعا حقيقيا ثابتا بل يختلف
ذلك بحسب الاصطلاح والتوقيف وعلى اختلاف التعبير
من حال الى حال ومن شخص الى شخص ومكان الى مكان
وذلك ليس كلاما حقيقيا ولا نوعا متنوعا ويتبعه

الذي في الخيال من الصور والاشكال عن الحروف
والكلمات التي في السمع وعن المبصرات والمدركات التي في
البصر لكن المعاني التي في النفس حقايق موجوده تتردد فيها
النفس بنطقه الذاتي وبصره العقلي وهذا لا يكره الا من انكر
نفسه وعدم حدسه وحسه وقولهم يجوز ان يحصل التفاهم
بالنقرات والزمرات كما يحصل بالعبارات قلنا وهذا
من الدليل القاطع على ان الذي في اللسان كلام مجازي فان
التفاهم حاصل بغيره والفهم نطق نفساني دون العلم العقلي
فان الانسان يجوز ان يفهم باطلا وينكره بعقله فالفهم غير
والعلم غير وذلك الفهم هو مدلول كلام القايل فقط وهو
نطق مجرد نفساني ومحاورة فكرية اداها في خلده فيحدث
عنه تيلما له او اعتراضا عليه وربما يكون معنى واحد في
الذهن بسط وشرح في العبارة وربما يكون معاني كثيره
تقصر وتختصر في اللفظ وبالجمله مدلولات العبارات
والاشارات نطق نفساني بخلاف مدلولات اصوات
البهايم وتغريد الطيور فانها وان حصل بها التفاهم الخالي
فلم يحصل بها الفهم النفساني حتى تعرف فيما سمعته بالكليه
والجزويه والموجبه والسالبه والذاتيه والعرضيه فقد
عدمت تلك النفوس ما هو من خواص النفس الانسانيه
وعدمت ايضا ما هو من خواص العقل الانساني من
الاعتبارات الكليه التي له والاحكام الجزويه التي اليه

وبالجمله فهي عادمه للكليات واجده للجزويات فلم يكن اصواتهم
والحانهم قولا ونطقا وما ورد في التنزيل من نسبه الكلام
الى امثالهم فهو محمول على وجهين احدهما انه اعطاهم عقلا
وانطقهم حقيقه بحرف وصوت معجزة لذلك النبي الذي هي
في زمانه والثاني انه اجرى على لسانهم وهم لا يعرفون كلاما
يفهمه نبي الزمان من غير ان يشعر به المتكلم من الطير والوحش
كما اجرى على ذراع الشاه لا تاكل مني فاني مسموم واما نسبه
صاحب هذه المقالة الى الفلاسفه والتشنيع عليه بانه يودي
الى كون النفس جوهرا روحانيا غير جسم وان الخطاب يتوجه عليه
ويكون الثواب والعقاب له فهو سوال لا يستحق جوابا
فالمعاني العقليه اذا لاحت حقيقه كالشمس وجب اعتقادها
ولزم اعتقادها من غير التفات الى مذهب دون مذهب
قالت الفلاسفه النفس الانساني عندنا بالمعنى الذي يشترك
فيه الانسان والحيوان والنبات انه كمال اول لجسم طبيعي الي ذي
حيوة بالقوه وبالمعنى الذي يشترك فيه الانسان والملك انه
جوهر غير جسم هو كمال لجسم طبيعي محرك له بالاختيار عن مبدا نطقي
عقلي بالفعل والقوه فالذي هو بالفعل هو خاصه النفس
الملكيه والذي بالقوه هو فصل النفس الانسانيه فالنطق
فصل ذاتي على كل حال سواء كان بالقوه والاستعداد او كان

بالفعل والوجود ومن عدم المعين كان فضله الذاتي عجمة البهيمة
اما اصلا وناقصا او صادرا او فصل اخر قالوا ولابد من اثبات
النفس واثبات جوهريته اولا حتى يصح اثبات النطق العقلي
له ثانيا والاشعري وان وافق المعتزلة على نفي الروح
والنفس جوهرا بل عرضا لا يبقى زمانين وهو الحيوة فقط
فهو كالمعتزلي اذا وافق الطبعي بناء على ان النفس ليس جوهرا
روحانيا لا تقبل الاستحالة بل هو جسم قابل للكون والفساد
او عرض تابع للمزاج ولا فرق بين قولهم مستحيل اي متغير
حالا فحالا واما الفلاسفة الالهيون فقد دلوا على وجود النفس
من جهة افعالها ومن جهة ادراكاتها ومن جهة احوالها اما
الافعال فاخص افعالها بعد خروجها عن حد الاستعداد و
الانفعال التردد بين القضايا العقلية طلبا للدليل على
المدلول وعثورا على العلة المقتضية للوجود اعني وجود
المطلوب اولا واعتقاد الوجود حتى ترد الثواني الى الاوائل
والثوالث الى الثواني وتستدل بامر حاضر في ذهنه على امر
مستحضر وتتوسل بمعنى حاصل الى معنى مستحصل وذلك من
اخص افعال النفس الانسانية ليس لغيرها فيه نصيب و
شركة ومن خواص افعالها انها اذا خرجت من القوة الى
الفعل عقلا وعلما او خلقا او عملا اخرجت غيرها من
النفوس الانسانية من القوة الى الفعل حتى يصير صورتها
مشابهة لصورة المخرج كالمعلم للقراة يخرج نفس الصبي
من قوة الاستعداد الى فعل القراة حتى يصير قاريا

ويبين قولهم لا يبقى زمانين اي موجود حالا فحالا صح

مثله وكالمعلم للحكمة يخرج نفس من قوة الصلاحية الى فعل الحكمة
حتى يصير حكيما مثله وكالمعلم للصناعات البشرية الخاصة بنوع
الانسان يخرج نفوس المتعلمين من القوة الى الفعل حتى يصير صانعا
مثله وليست هذه الخاصية ايضا لنوع اخر من نفوس الحيوانات
لان ما لها بالطبع والفطرة فهو لها ابدا كذلك وبهذا المعنى
فضلت النفس الانسانية واتصلت واليه اشار التنزيل وعلم
آدم الاسماء كلها الاية وكان له قوة القبول وقوة الاداء في طرفي
العلم والعمل ومن خواص افعالها انها حيثما كثرت افعالها
ازدادت قوة وكمالا وغيرها من النفوس والاجسام وقواها
الجسمانية حيثما كثرت افعالها ازدادت ضعفا وكلالا
ومن خواص قواها وافعالها ان كل قوة جسمانية فهي
متناهية الاثر الى حد معلوم والقوة على ما لا يتناهى
لا تتصور في الجسم بخلاف القوة النفسانية العقلية
فانها تقوى على ما لا يتناهى اذ ما يمكن ان تدركه النفس
الناطقة من المحسوسات والمعقولات ليست محصورة وتستحيل
ان يكون ذاتها اذا جسمانية وقواها قوى جسمانية واما
خواصها من جهة ادراكاتها فاخص ادراكاتها انها تدرك
ذاتها بذاتها وان ذاتها لا يعزب عن ذاتها وتراها تغفل عن
كل شيء تقديرا سوى ذاتها حتى النايم والسكران يغفل
عن كل شيء سوى ذاته ثم المدرك من ذاته ليس بالة جسمانية
او نفسانية لانا فرضناها غافلة عن كل شيء سوى ذاتها
والمدرك ليس جسما او جزءا من جسم فانا في الفرض المذكور
اغفلناها عن كل شيء سوى ذاتها فهي مدركة ومدركة

وعاقله ومعقوله لا يحجبها عن ذاتها شي البته وتعقل ادراكها
نفسها لا كالحواس فانها لا يدرك ذاتها بذاتها ولا كالمدرك
بالالات اذا اصابت الالة آفة بطل ادراكه او ضعف
ولا كالمدرك بالة اذا ادرك شيا قويا لم يمكنه ادراك
الضعيف بل هي تدرك الضعيف بعد القوي والخفي بعد الجلي
ولا كما تضعف بامتداد الزمان وتبليه ممر الدهور والحدثان
فانه ربما تقوى في الكبر وتضعف في الصغر فهذه كلها من
خواص النفس الانسانيه ونحن من انفسنا ضرورة ان الامر
كذلك من غير احتياج الي برهان يقيم عليه والمعاني الضروريه
اذا اخذ المرء فيها لطلب برهان عليها ازدادت خفا و
انتقصت جلا ثم من البرهان القاطع على ان النفس ليس بجسم
ولا قوة في جسم ان العلم المجرد الكلي لا يجوز ان يحل في جسم وكل
ما لا يجوز ان يحل في جسم فاذا حل حل في غير جسم فالعلم المجرد
الكلي اذا حل فحل في غير جسم اما المقدمة الاولى فنثبتها
بنا على ان كل جسم منقسم وما حل في منقسم يجب ان يكون منقسما
ونثبتها بنا على ان كل جسم فمركب من ماده وصورة والمعنى
الوحداني الذات لا يحل في مركب ونثبتها بنا على ان كل
جسم فهو ذو وضع وقدر وشكل وحيز وكل ما حل في
ذي وضع وقدر فيكون له نسبه وقدر وهيئة ووضع
والمعنى المعقول المجرد في نفس الانسان مجرد عن الوضع
والقدر فتجرده اما ان يكون باعتبار محله او باعتبار ما منه
حصل وباطل ان يكون تجرده باعتبار ما منه حصل

فان الانسان يلقى حد الانسان وحقيقته من انسان شخصي له
قدر معلوم مخصوص لكن الحس جرده نوع تجريد عن المادة
وان المادة لا يدخل في الحس بل المثال الذي يطابقه يرتسم فيه
والخيال جرده تجريدا اشد فان الحس يناله وهو حاضر والخيال
يناله وهو غايب والفكر جرده تجريدا اشد فان الخيال يناله
مع غيبوبته شخصا جزويا والفكر العقلي يتصوره مجردا
فيتصوره العقل كليا واحدا مبرا من الوضع والقدر مجردا
عن المادة والشكل فيجرده لما هو مجرد وتفرده عن العلائق
الماديه لما هو مفرد فادراكه المعقول على هذا الوجه
المذكور على ان ذات النفس الناطقة العاقلة لا تنقسم الي
جزو جزو ولا يتركب من صورة ومادة ولا يوصف بوضع ومقدار
وشكل وحيز وذلك ما اردنا بيانه واما امتياز النفس
الانسانيه عن الاجسام وقواها وساير النفوس الراجحة من
جهة احوالها فاحدى حالاتها حركاتها وهي على مراتب فمنها
حركتها من قوة الاستعداد العلمي او العملي الى الكمال ولما لم يكن
هيولى عقلها الهيولاني على مثال هيولى ساير الاجسام لم يكن
حركتها من القوة الي الفعل على مثال تلك الحركات بل اول
صورة تلبسها الهيولى الجسمانيه هي الابعاد الثلثة من الطول
والعرض والعمق واول صورة تلبسها الهيولى النفسانيه هي
الاحوال الثلثة من العقل المستفاد والعقل بالملكة والعقل
بالفعل على ترتيب الاول فالثاني والثالث وانما يتصور ذلك
الترتيب اذا كان ثم تحرك من مبدا الي كمال وانما يتصور الحركة

حيث يتحقق ثم زمان وها هنا للنفس حالة اخرى غير ما نبهه
وراى الاحوال السالفة وهي حالة المنام فانك لا تشك في نفسك
انها ترى في المنام الصادق احوالا كثيرة من حضورك في قصور
وترددك بين رباع وديار وسلوكك بين جنان واشجار وانهار
ومكالمتك كلاما كثيرا من سوال وجواب وخبر واستخبار وقصة
طويلة لو عبرت عنها في اليقظة لما وسعتها اوراق وضاق عن
بسطها بيان وبنان وكل ذلك في لحظة واحدة كانها طرفة
عين ولما تيقظت رايت جملة من ذلك ثم تعبر عنها بعبارات
كثيرة وقد كنا نظن ان مثاله مثال انطباع صور كثيرة في المراة
في لحظة وهذا ان يصدق مثالا في الصور المبصرة فكيف يصدق
في الكلام الكثير من السوال والجواب فانها لا تنطبع معا — في صور المراة
في المراة اذ لا بد من تعاقب حروفه ولا بد للتعاقب من
ازمنة متتالية حتى يدركها النفس وقد يرى الرائي في المنام
انه ختم القران ويذكر انتقالات ذهنه من سورة الى سورة
ومن اية الى اية وكل ذلك خطرة ولحظة فيعلم من ذلك
ضرورة ان المدرك لذلك ان كان جسما او قوة في جسم لاستدعى
محلا لهذه الادراكات يتعاقب عليه المعاني والصور
ويتتالى عليه الايات والسور ويستدعي ذلك التعاقب
زمانا واوقاتا وتقدما وتاخرا فاطلع من ذلك على ان
النفس ليست من سنخ الاجسام والاجرام وان ادراكاتها
التي لها بالذات ليست من جنس الادراكات الحسية بالالات

الجسمانية وانها فوق المكان والزمان جوهرا وادراكا وليست
هذه الحالة مخصوصة بالمنام بل وفي حال اليقظة لها ثلاثة احوال
احدها ان يرتسم فيها صور المعلومات مفصلة مسالة مسالة
والثانية ان يرتسم فيها جملها غير مفصلة لكن يحصل لها قوة وهيئة — ظ والعقل بالملكة
تقوى بها على تلك المسائل والثالثة ان يحصل لها من العقل بالفعل
والملكة في العقل انه اذا سمع كلاما في المناظرة مشتملا على شبهة
وقع في خاطره جواب ذلك في اوحى ما يقدر واسرع ما يسطر وهو
كانه معنى واحد ثم يعبر عنه بعبارات كثيرة ويبسطه بسطا
واسعا يشمل اوراقا ويملا اسماعا فيحدس من ذلك ان النفس
الانسانية لو كانت من جملة الاجسام لما كان حالها كما وصفنا
او كانت من عداد سائر النفوس الحيوانية المزاجية لما كان
ادراكها ادراكا غير زماني وحال اليقظة فيما ذكرناه بحال
الانبياء عليهم السلام اشبه وحال المنام بحال الاولياء اقرب
وقد تبين بما ذكرنا ان النفس الانسانية ليست من سنخ الاجسام
التي تتناهى بالحدود وتنقسم بالقسم وان النطق الذي لها
ليس من جملة المنطق اللساني الذي يختلف بالامصار والامم
وانها هي الاصل في الانسانية والمخاطبة بالاحكام التكليفية
والله اعلم اعترض عليهم معترض من وجوه ثلثة احدها
اعتراض على الحد والرسم الذي ذكروه والثاني اعتراض على
خواص افعال النفس وحملها على سبب اخر والثالث اعتراض
على ادراكاتها واحوالها وردها الى حد كل اخر اما الاول فقولهم

حد النفس بالمعنى الذي يشاركه النفس الحيوانية والنباتية
انه كمال جسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة قيل اولا ما المعنى
بالكمال الذي ذكرتموه اهو جزؤ من جسم او عرض في جسم
او امر آخر ورا الجسم فانكم ذكرتم انها المعنى الذي يشترك
فيه الانسان والملك هو جوهر ورا الجسم فالكمال الذي
وضعتموه موضع الجنس لفظ مشترك فقد اطلق بازا معنى
جزؤ او قوة او عرض في جسم واطلق بازا معنى جوهر ورا
الجسم فمن الوجه الذي شاركه الحيوان والنبات لم يشاركه
الملك ومن الوجه الذي يشاركه الملك لم يشاركه الحيوان
ولفظ الكمال واحد وقد اطلق اطلاق الجنس لا بالتواطؤ
بل بالاشتراك على ان الكمال من وجه اخر لفظ مشترك فانه
يطلق على المعنى الذي يقابله القوة ونعني به الفعل والوجود
ويطلق على المعنى الذي يقابله المبدا ونعني به الغاية والتمام
ويطلق على المعنى الذي يقابله النقص والعيب ونعني به السلامة
والالفاظ المشتركة لا يصلح ولا يستعمل في الحدود والرسوم
ثم قلتم كمال جسم وقد اضفتموه الى الجسم اما اضافة على
سبيل اللام واما اضافة على سبيل من وكمال الشي يجب
ان لا ينفصل عن الشي فانه ان انفصل عنه بجوهره لم يكن
كمالا له فالنفس اذا كمال للجسم الطبيعي لا كمال له ثم الكون
بجواهرها ينقسم على راي الى خيرة بالذات والى شريرة
بالذات والجوهر فالتي هي خيرة بالذات كمالات
ومكملات للاجسام الطبيعية الالية حتى يستعملها

الخير فكيف يسوغ لنا ان نحكم بان الشريرة كمالات

وتكميلات للاجسام الطبيعية الالية حتى يستعملها في جهات صح

في جهات الشر فاذا الامر متناقض فيه واطلاق لفظ
الكمال هاهنا سمج واما الاعتراض على خواص الافعال
التي ذكروها وهو انا نسلم كل ما قرروه لكن نقول ينكرون
على من يرد ذلك كله الى كمالية التركيب في المزاج وحلميه
التاليف الواقع بين الامتشاج اذ عرف من خواص الجواهر
غرايب افعال وعجايب احوال لا يرتقى اليه الوهم ولا يوتى
نحوها العقل والفهم من تسكين وتحريك وحل وعقد وتنمية
واذبال وجذب وارسال وتسخير وتدبير وحب وبغض وصحيح
وامراض واحيا واماته ما يقضى منه العجب الا ترى من خواص
الاحجار وخواص النبات والاشجار وهدايات الحيوانات
الى مصالحها مما لا يقصر في الدرجة عن افعال النفس الانسانية
الا تعتبر من تاليفات الاعداد المجردة عن المادة مثل
اعداد الوفق وغيرها كيف يوثر في الاجسام حتى قيل ان
خواص النفس الانسانية عددنا ليفي كل ذلك من كمالية التاليف
والتركيب وكما ان الاجرام البسيطة بماهياتها ذوات خواص
كذلك المركبات بتاليفاتها ذوات خواص فتاليف اكمل
من تاليف المعادن والنبات على العناصر وتاليف افضل من تاليف
الحيوان والانسان على المعادن والنبات فما دليلكم ان هاهنا
سوى التاليف الافضل والتركيب الاكمل نفسا روحانية
فان جميع الخواص التي عددتموها يمكن حملها على كمالية التركيب

فقط سوى شي واحد هو ادراكه للكليات والامور التي لها
وحدانية بالذات حيث يلزم انقسامها من انقسام المحل وذلك
هو محل الاعراض الثالث فنقول اولا انتم مطالبون بان كل
عرض حل في محل انقسم بانقسام المحل بالضرورة فان هذه
القضية عندنا ليست ضرورية بل انما توهم في الالوان والاشكال
انها تنقسم بانقسام المحل اجري حكم ذلك في الكل فمن الاعراض
ما ينعدم بانقسام المحل كالمماسة والتاليف ومنها ما لا ينعدم فيقوم
بجزء منه قيامه بالكل وعند المتكلم العلم الواحد لا يقوم الا
بجز واحد ثم نعكس الامر عليكم فنقول ان كان انقسام المحل يوجب
انقسام العرض فاتحاد العرض يستدعي اتحاد المحل وانتم اذا
سلمتم معنى وحداني الذات لا ينقسم بوجه فيلزمكم ان تسلموا
محلا له وحداني الذات لا ينقسم البتة النقطة عرض وهو
شي ما لا ينقسم ومحلها من الجسم يجب ان لا ينقسم على اصلكم
ام الجواب لكم عنه وهو ان هذا المعنى الكلي الواحد الذي
يدركه العقل أيبقى مع العقل محفوظا مذكورا بالفعل
ابد الدهر لم يجز ان يغفل عنه العقل ولا حاصل للقسم الاول
فان الانسان يحدث نفسه غفلته عن المعقولات المحصلة
أفيبقى محفوظا في خزانة الحفظ وهي قوة جسمانية ثم
ان جاز ان يحفظها كلية فلم لا يجوز ان تكون قوة جسمانية تحفظها
مرتسمة كلية فان حفظ المرتسم في النفس كنفس الارتسام ام يبقى
ام يبقى محفوظا في غير خزانة الحفظ وهو العقل المفارق

الفياض عليه كما قيل انه يصير له كالخزانة الحافظة متى ما
طالعه اشرف عليه ثانيا وافاض الصور الاولة بعينها فتذكر
ما قد نسي وتدارك ثانيا ما قد اغفل فيلزم على مقتضى ذلك
اشكالان احدهما ان الصور المفصلة كيف ترتسم في ذات
واهب الصور مفصلة حتى يكون لزيد عنده صورة ولعمرو
صورة وهو يحفظ الكل مفصلا منقسما متعددا متمايزا
بعضها عن بعض بالكم والكيف وهو احدي الذات واسع
الافاضة عام الاضافة هذا من المحال والاشكال
الثاني الذي تصورتم في جانب الحفظ فتصوروا في جانب
الادراك الاول حتى يحكموا بان المدرك للكليات هو العقل
الفعال كما ان الحافظ هو ويتيسر الى النفس الانسانية
الا تركيب القضايا وتاليف المقدمات ورفع الحجب
ثم يكون العقل مدركا كما كان هو حافظا والانسان
يكون مدركا بادراك في ذات العقل الفعال كما كان حافظا
بحفظ في ذات العقل الفعال فيكون العقل الانفعالي
حاصلا له كما كان العقل الفعلي حاصلا منه ويكون
نسبة العقول الجزوية اليه في العرض عليه نسبة
الحواس الباطنة الى العقل الانساني في العرض عليه وهذا
موضع اشكال وشك عظيم نحن نستوفي شرحه في المباحثات
التي بيننا وبين الفلاسفة ان شاء الله تعالى

الفايدة الخامسة عشر

في العلم بكون الرب تعالى سميعًا بصيرا ذهب ابو القسم
الكعبي ومن تابعه من البغداديين الى ان معنى كونه سميعًا
بصيرا انه عالم بالمسموعات والمبصرات لا انه زايدا على كونه
عالما بالمعلومات ووافقه جماعة من النجاريه ومن قال
من المعتزلة انه سميع بصير لذاته فمذهبه آيل الى مذهب
الكعبي لا غير ومن قال منهم ان المعنى بكونه سميعا بصيرا انه
حي لا آفة به فمذهبه يخالف مذهب الكعبي وهو الذي
صار اليه الجبائي وابنه ومنهم من صار الى ان معنى كونه
سميعا بصيرا انه مدرك المسموعات والمبصرات وذلك
زايد على كونه عالما وذهب ابو الحسن الاشعري الى انه
تعالى سميع بسمع بصير ببصر وهما صفتان قايمتان بذاته
تعالى زايدتان على كونه عالما ودليله في ذلك ان الحي
اذا قبل معنى وله ضد ولا واسطة بين الضدين لم
يخل عنه او عن ضده فلو لم يتصف بكونه سميعا بصيرا
لاتصف بضدهما وذلك آفة ونقص وهذه المقدمات
تحتاج الى اثبات فلابد من البرهان على كل واحد منها
اما المقدمة الاولى فالدليل عليها ان المصحح لقبول
السمع والبصر شاهدا هو كون الانسان حيا عرفنا ذلك
بطريق السبر اذ لو كان المصحح وجوده او حدوثه او فناءه

بالنفس او غير ذلك من الاوصاف كان منتقضا على الفور فتعين
كونه حيا والباري تعالى حي فلزم القضا بكونه موصوفا بالسمع
والبصر لتعاليه عن قبول الآفات والنقايص وليس منكر صحة
قبول السمع والبصر باسعد حالا ممن يزعم ان الباري تعالى لا يتصف
بالعلم وصار مصيرا الى استحالة اتصافه بحكمهما فان قيل
وما الدليل على انه اذا لم يتصف بالسمع والبصر يجب اتصافه بضدهما
قيل كل ما دل على استحالة عرو الجوهر عن المتضادات فهو
دليل على ذلك وقد سبق القول فيه فان قيل وما الدليل
على ان الاتصاف بضد السمع والبصر من النقايص قيل كل ما
يدل على ان الاتصاف بالسمع والبصر من صفات المدح فذلك
دليل على ان الاتصاف باضداد السمع والبصر نقايص وآفات
ويجب تعاليه عنها وقد وصف الرب تعالى نفسه بالسمع والبصر
على وجه التمدح كما وصف نفسه بكونه عالما قادرا حيا على
وجه التمدح فلولا انهما صفتا مدح لما تمدح بهما فلزم ان يكون
ضدهما صفتي ذم ونقص والنقص دليل الحدوث ولو
قدرنا الادراك صفة زايدة على العلم او قلنا انه هو العلم
وفي نفيه نقص وقصور ولن يتحقق نقص الا ممكنا محتاجا
الى مزيل ليعود الذات الى الكمال وذات الباري تعالى وصفاته
منزهة عن شوايب الامكان فلا نقص في ذاته وصفاته قال
الكعبي انما يصح لكم اثبات الادراك غايبا بعد اثباته شاهدا
ونحن لا نساعدكم على ان السمع والبصر ادراكان زايدان على

دون شي قالوا وان سلمنا ثبوت الادراك في الشاهد فلا نسلم
ان المصحح مجرد كون الحيوان حيا فقط بل هاهنا شرط اخر
وهو حصول البنيه وشرط آخر وهو توسط الهوا الصافي بين البصر
والمبصر والهوا الصافي بين السمع والمسموع كما شرطنا في الشم
والذوق واللمس اتصال الاجرام ومماستها بالالات فاذا
استدعت اللث من الحواس شرطا حتى يتحقق الادراك
ولاجله امتنع اثباته غايبا كذلك الحاستان الباقيتان
استدعتا شرايط اخري سوي كونه حيا حتى يتحقق الادراك
فانتم مدفوعون الي اقامة الدليل على حصر الشرايط في كونه
حيا فقط والا فادفعوا كون الجو شرطا كما رفعتم كون البنيه
وتوسط الهوا شرطا او اجعلوا وجود الجو شرطا من حيث
العادة لا من حيث الضرورة كما جعلتم البنية شرطا من حيث
العادة وهذا الموضع من مشكلات مسايل الادراكات
قال الاشعري الادراكات من قبيل العلوم على قول
وراي وهو جنس اخر على قول فمن قال بالقول الاول
فقول هو مماثل للعلم ولا يفترقان الا ان في احد العلمين
يستدعي تعين المدرك والعلم من حيث هو علم لا يستدعي
تعين المدرك فلاجرم نقول العلم يتعلق بالمعدوم و
الادراك لا يتعلق به اذ المعدوم لا يتعين ولا يظن ان
هذا الراي هو مذهب الكعبي وانه لم يثبت الادراك
معنى اصلا والاشعري اثبته معنى وقال هو من جنس

شرطا

ظ
فانه

العلم اما الكعبي فقد قال الذي يجد الانسان من نفسه ادراكه
للمسموع والمبصر بقلبه وعقله ولا يحس بصره بالمبصر بل يحس المبصر
ويسمع السامع لا الاذان وذلك هو العلم حقيقة لكن لما لم يحصل
له ذلك العلم الا بواسطة بصره سمي البصر حاسة والا فالمدرك
هو العالم وادراكه ليس زايدا على علمه والدليل على ذلك ان من
علم شيا بالخبر ثم راه بالبصر وجد تفرقة بين الحالتين الا ان
تلك التفرقه ليست تفرقة جنس وجنس ونوع ونوع بل
تفرقة جملة وتفصيل وعموم وخصوص واطلاق وتعيين
والا فشعور النفس بهما في الحالتين واحد قال ولو كان المدرك
مدركا بادراك للزم ان يحضر عند الحاسة السليمة قبلة
بلعب وانغام تشرح وطبول تضرب وصور تنفخ فيه وهو
لا يراها ولا يسمعها اذ لم يخلق له ادراك ذلك وكذلك
يجوز ان يري الشخص البعيد ولا يري القريب لانه خلق له ادراك
البعيد دون القريب وقد علمنا ضرورة ان الامر على خلاف
ذلك قال الجبائي ومن تابعه ان الحي اذا سلمت نفسه
عن الافة سمي بصيرا سميعا ولا معنى للادراك شاهدا وغايبا
الا ذلك والدليل على ذلك ان الذات اذا سلمت ادركت كل
معروض عليها من المتماثلات والمختلفات وادراكها للسواد
كادراكها للبياض ولو كان مدركا بادراك لجاز ان يدرك
بعض الاشيا دون البعض مما يقابل المدرك وكان يجوز ان
يدركه بياضا ولا يدرك سوادا وهما متقابلان للحاسة
في حالة او حالتين متغايرتين كما ان العالم منا يعلم شيا

والبصر
ولا معنى للسمع
الا السلامة عن الافة
صح

وبالعكس صح

العلوم فعلى هذا قال الرب تبارك وتعالى سميع بصير مادر اكين
وهما علمان مخصوصان وراء كونه عالما هو مدلول الاحكام و
الاتقان ومن قال بالقول الثاني يستدل بان العلم بالشي
اذا اضيف الى علم آخر به واتحد المتعلق واستوى العلمان
في صفات النفس لم نتصور اختلافهما فلما وجدنا من انفسنا
اختلافا بين العلم والادراك واحسسنا تفرقة بين المعلوم
خبرا وبين المرئي عيانا مع اتحاد المتعلق والاستوا في
الحدوث علمنا ان الجنسين مختلفان وايضا فان الاكمه
لو احاط علما بجميع ما احاط به البصير حصل له كل علم سوى
الادراك فدل انه زايد على العلم على ان هذا الدليل يشكل
بقاعدة من لم يجعل البنية شرطا فانه جوز ان يخلق الله
تعالى الرويه في القلب والعلم في البصر وحينئذ يلتبس العلم
بالادراك ويلزم ان يسمع السامع بالبصر ويبصر بالسمع ويشم
بحاسة الذوق ويذوق بحاسة الشم ويلزم ان يكون حاسة
واحدة هي سامعة مبصرة شامة ذايقة لامسة وانما اختص
كل ادراك بحاسته خاصة سنة الله تعالى في خلقه ولذلك
وان كنا نجوز امورا حاضرة لا نحسها وامورا غايبة نبصرها ولكن
العادة الجارية امننا من ذلك اليس الملايكة كانت
تحضر مجلس النبوة والقوم حضور والاعين بصيرة سليمة
وهم لا يبصرون الست الجن والشياطين يطوفون
في البلاد ويغزون العباد وان ابليس وقبيله يرانا من
حيث لا نراهم فبطلت تلك التهويلات والتشنيعات

التي الزمها الخصم واما الجبائي فجوابه عن القاعدة التي صار
اليها من حد السميع والبصير انه الحي الذي لا آفة به فقيل
اطلقت القول بنفي الآفة وذلك باطل بالاتفاق ليس بشرط لان
السميع والبصير قد يكون ذا آفة وآفات كثيرة فلابد وان
تختص نفي الآفة بمحل الادراك ثم تلك الآفة يجب ان يكون
مانعة من الادراك فقد اثبت الادراك من حيث نفاه
ثم الذي يحس الانسان من نفسه معنى موجود لا نفي محض
وقولهم لا آفة به نفي محض فلا نتصور الاحساس به ونتخيل
ان يرجع التفرقة بين حالتي الادراك وعدم الادراك
الى عدم محض وحينئذ يعدم التفرقة فان التفرقة بالعدم
وعدم التفرقة سواء ثم نقول نحن نجد تفرقة ضرورية بين كون
الانسان سميعا وبين كونه بصيرا وهما مسعيان في ان معنى متفقان
كل واحد منهما انه حي لا آفة به فهذه التفرقة ترجع الى
ماذا فلابد من امرين زايدين على كونه حيا لا آفة به حتى
يكون باحدهما سميعا وبالآخر بصيرا والا فتبطل التفرقة
الضرورية فالذي انفصل به السمع عن البصر هو وراء كونه
حيا لا آفة به وكذلك الذي انفصل به السمع والبصر عن
العلم وساير الصفات وراء كونه حيا لا آفة به ولكن الزم
الجبائي بان يقال معنى كونه عالما قادرا انه حي لا آفة به
حتى يرد الصفات كلها الى كونه حيا لا آفة به لم يجد
عن هذا الالزام مخلصا وقد قال بعض العقلاء وفرق ان

جميع صفات الكمال يختم في كونه حيا وسمى صفات النفس فهو يه
بقوله لا آفة به وأما اشتراطهم البنية حسب اشتراط الجوع غير صحيح
فان الادراك الواحد لا تقوم الا بجزء واحد من الجملة واذا قام به
افاد حكما له ولا اثر للجواهر المحيطة فان كل جوهر مختص بحيزه موصوف
باعراضه وكما لا يوثر جوهر في جوهر لا يوثر حكم عرض جوهر في
جوهر آخر ولا يختلف حكم جوهر بعينه في تفرده وانضمامه واذا
جاز قيام الادراك به مع اتصاله بالجواهر جاز قيامه به مع وآن به
تفرده فانه لا يحول عن صفته تفردا وانضم الى غيره وخصوصا
اذا كان الادراك في صفة نفسه لا يقتضي جمعا وضما واضافة
ونسبة ولم يكن من الاعراض الاضافية بخلاف الاجتماع و
الافتراق والمماسة ثم لو كانت البنية شرطا كاشتراط
كونه حيا لوجب طرده في الغايب حتى يكون الباري في علمه و
قدرته ذا بنية كما كان حيا لان الشروط وجب طردها شاهدا
وغايبا والعجب منهم انهم كما شرطوا البنية شرطوا في الادراك
اتصال الاشعة وهي اجسام مضيئة تنبعث عن البصر عند
فتح الاجفان وهي اجسام تتشكل وتتحرك وتعوج وتستقيم
فاذا اتصل الشعاع المنبعث من الناظر بالقاعدة على حد
معلوم مع الاستقامة ولم يكن ثم بعد مفرط ولا قرب مفرط
ادركه الراي ولذلك لا يرى الشي البعيد على غاية البعد
ولا يرى باطن الاجفان وان كانت القاعدة صقيلة ارتدت
الاشعة الى الراي فراي عند ذلك نفسه ومن يماطن انه ينفصل
عن المتلون صورة وتمتد الى العين فتنطبع فيها وكلا المذهبين
باطل اما القول بالاشعة التي تنبعث من العين فبطلانه

بانا نعلم قطعا ان العين على صغرها لا تسع لاجسام تنبسط على نصف
كرة العالم فان تلك الاجسام ان كانت موجودة بالفعل محشوشة بالجفن
فوجب ان يكون قدرها مثل قدر نصف كرة السما وهذا محال وان
حدثت في ساعة الملاحظة فما السبب بحدوثها ومن المعلوم ان
القدرة الحادثة لا تصلح لحدوث الاجسام والقول بتولد الاجسام
محال ويلزم على ذلك ايضا ان جماعة من ذوي الابصار لو اجتمعوا
على روية شي وجب ان يقوي ادراك الضعيف البصر الذي معهم
فان شعاعه وان قل في نفسه فقد يكثر باشعتهم وان ضعف عن
احالة الهوا فقد يقوى باشتباك اشعتهم فينبغي ان يستغني به الضعيف
كما يستغني بقوة ضوء السراج ثم الشعاع ان كان عرضا فيستحيل
عليه الانتقال وان كان جوهرا فلا يخلو اما ان يبقى متصلا او لا
يبقى فان بقي لزم ان يتفرق ويدرك الشي متفرقا وينبغي ان يكون
مثل خط مستقيم يتحرك بالريح وينقطع بقطع الماء وان
لم يبق متصلا فلم يدرك العين بما اتصل به بل بما انفصل عنه فما انفصل
بالمري لم يتصل بالعين وما اتصل بالعين لم يتصل بالمري فلزم
ان لا يتحقق ادراك اصلا والقول بالانتقال صورة من المري
الى البصر باطل ايضا فان الصورة لو انتقلت لاحترقت العين
من روية النار ومتى ان كانت عرضا فلا تنتقل وان كانت جوهرا
فلينقص المري بانفصال شي منه ولا ينفصل منه شي الا بسبب
ولا سبب هاهنا فهو باطل محقق ان الادراك معنى في حاسة
المدرك ثم يبقى هاهنا فهو باطل فحققوا مباحثة اخرى
وهي ان الادراك ادراك صورة في حاسة المدرك تطابق

الصورة الخارجية ام هو ادراك الخارج من غير توسط صورة
في الحاسة وشي آخر وهو ان محل الادراك هو الحاسة الظاهرة من العين
والاذن والانف والفم واليد ام هذه الآت وادوات للحاسة المشتركة
بينها فيكون الحس الحقيقي فيها حتى يجتمع المختلفات فيها ويكون الادراك
ادراكا واحدا وظن بعض العقلا انه هو العلم الذي هو في الباطن
وظن بعضهم انه ادراك اخص من العلم اذ مدركه في الظاهر
والادراكات الخمسة مختلفة الحقائق حتى يكون اختلافها بالنوع
ام الاختلاف راجع الى المدركات والاحساس بها معنى واحد
وهذا الاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة قال المتكلمون
الحواس الخمس مشتملة على ادراكات خمس تختلف انواعها وحقايقها
والانسان يجد من نفسه انه يرى ببصره ويسمع باذنه كما يجد
انه يعلم بقلبه والبصر هو محل الرويه والاذن محل السمع كالقلب
هو محل العلم وكما يجد تفرقة بين العلم والادراك يجد التفرقة بين
محل العلم ومحل الادراك وان الذي يدرك ببصره من المرئي هو
الالوان والاشكال ويستدعي ذلك مقابلة ومواجهة
فالذي يدرك بسمعه من المسموع هو الاصوات والحروف ولا
يستدعي ذلك مقابلة وكذلك المشموم والمذوق والملموس
يستدعي اتصال اجسام ولا يستدعيه السمع والبصر فلذلك
يجوز ان يوصف الباري سبحانه بانه سميع بصير ولا يجوز ان
يوصف بانه شام ذايق لامس وكذلك لا يجوز ان يسمع الشي
من حيث يبصر ويبصر من حيث يسمع فدل ذلك على ان
الادراك مختلفة الحقايق والمحال جميعا وهذا كله على راي
من يفرق بين الادراك والعلم فاما من قضى بان الادراك

علم قضى باتحاد الحقيقة والمحل سوى اما ابو الحسن الاشعري فانه
يقول كل ادراك علم على قول ولا يقول كل علم ادراك بل الادراك
علم مخصوص فانه يستدعي تعين المدرك ويتعلق بالوجود فقط
والوجود هو المصحح بخلاف العلم المطلق فانه لا يستدعي تعين
المدرك ولا يتعلق بالموجود من حيث هو موجود فقط بل يتعلق
بالمعدوم والموجود والجايز والواجب والمستحيل لكن من
الادراك ما هو علم مخصوص كالسمع والبصر وتردد رايه في ساير الادراكات
اهي علوم مخصوصة ام ادراكات اخرى وراي بعض اصحابه انها
ادراكات اخرى وليس الوجود بمجرده مصححا لها فقط بل
الاتصال فيها شرط فلا يتصور شم الا باتصال اجزاء من امام
المستروح او من الهوا الى المشام وكذلك الذوق واللمس
فلا يتصور وجودهما الا باتصال جزو بجزو وقد قالت
الفلاسفة يرتسم في الحواس الظاهرة صورة ما تفيض عليها من
واهب الصور عند استعدادات تحصل فيها لمقابلة الحاس
والمحسوس ثم قد يكون تلك الصورة نفس الادراك وقد يكون
الادراك شي آخر دون تلك الصورة كمقابلة المرئي من الالوان
والاشكال في الرطوبة الجليدية من العين التي تشبه البرد
والجمد فانها مثل مراة فاذا قابلها متلون انطبع مثل صورته
فيها كما تنطبع مثل صورة الانسان في المراة بتوسط جسم شفاف
بينهما لا بان ينفصل من المتلون شي ويمتد الى العين ولا بان
ينفصل شعاع فيمتد الى المتلون فاذا حصلت الصورة في
الجليدية افضت الى القوة الباصرة المودعة في ملتقى
الانبوبتين في مقدم الدماغ وهما عصبتان مجوفتان
على شكل صليب فتدركه النفس بها فيكون الصورة في الجليديه

من العين والادراك في الحس المشترك ولما كانت الجليدية كرية مقابلة
الكرة يكون بالمركز وفرضنا سطحاً مستديراً مثلاً كالترس كان كما
يقابله على خطوط مستقيمة محيطة بالترس متسع الاسفل متضايق
الاعلى ينتهي الى الجليدية على زاوية صغيرة وحيثما ازداد الترس
بعداً تضايقت الزاوية فصغر في العين فيرى الكبير من البعيد صغيراً
فلو كان الادراك معنى في العين وتعلق بالمدرك على ما هو به كان
المرئي مرئياً على مقدار شكله وصورته ولم يتفاوت الامر بالقرب
والبعد وايضاً فان النقطة من النار اذا اديرت بسرعة اشبهت
دايرة يدركها البصر وهي في نفسها نقطة والقطر النازل يرى
خطاً مستقيماً وهي مستديرة فيتحقق ان الحس الحقيقي ما في الباطن
دون الصورة الظاهرة واما السمع فان الصوت والكلام المركب
من الحروف اذا صادف الهواء الراكد الذي في الصماخ المجاور
للعصبة المفروشة في اقصى الصماخ الممدودة مد الجلد على الطبل
او وجد الوتر على الصنج حصل منه طنين فيها فتشعر بها القوة المودعة
في تلك العصبة على رأي او ادركه الحس المشترك على رأي فتحصل السماع
ثم الفهم بعده ثم التمييز بعده ثم الحكم ثم القبول بعده فتلك
العصبة بالنسبة الى الصوت والكلام نازل منزلة الجليدية
في العين غير ان الصورة في المرآة تحصل دفعة تامة والصورة واحدة له
في العصبة تحصل متعاقبة في اسرع من لحظة فيحصل الادراك
به فانتقش الخيال منه انتقاش اللوح من القلم فيحصل فيه
الكلام مكتوباً معايناً فيقرأ كما يقرأ من الصحيفة فهاتان
الحاستان متمايزتان عن ساير الحواس فان ادراكهما غير

ما ارتسم في الحاستين واما الشم فانه لقوة في زايدتي الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي وانما يدرك بواسطة جسم منفعل
من الروايح وذلك بانفعال الهواء من ذي الرايحة لا بانفصال
اجزاء تنفصل منها او رايحة تنفصل عنها فتصل الى الحلمتين فيدركها
القوة المركوزة فيها والذوق فهو ايضاً القوة مودعة في العصبة
المفروشة على ظاهر اللسان بواسطة الرطوبة اللعابية التي لا طعم
لها المنبسطة على ظاهر اللسان فانها تاخذ طعم ذي الطعم وتستحيل
اليه وتتصل بتلك العصبة فيدركها العصبة واللمس فالاصح
انها قوة مبثوثة في جميع البشرة واللحم المتصل بها يدرك بها
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين
والخشونة والملاسة والخفة والثقل والذي يحمل هذه القوة
جسم لطيف يجري في شباك العصب ويستمد من القلب والدماغ
وانما يدرك اذا استحال كيفية البشرة الى شبه المدرك بشرط
ان يتفاوتا في الكيفية قالت الاوايل هذه مقالتنا في الادراكات
وجملة القول فيها ان هذه القوى كلها معدات لقبول الفيض من
واهب الصور والا فالحاسة لا تحدث ادراكاً واقرب مذهباً
من طريقتهم مذهب ابي الحسن حيث فصل بين الحاستين للسمع
والبصر وبين الثلثة الباقية حيث شرطها هناك اتصالاً جسمانياً
واثبت احساساً جسمانياً ولم يثبتهما في صفات الباري تعالى
ولما علم ان السمع والبصر اختصا بالباطن دون ساير الحواس

يسمى روحاً
من الحرارة او البرودة
او غيرهما

ردد قوله في ان الادراك هل هو علم مخصوص ام هو معنى آخر كما ذكروا
في الحاسة المشتركة ولا تستبعد من مذهبه ان فرع سمعك انه
يجوز قيام الادراك السمعي بالبصر وقيام الادراك البصري بالسمع
فان القوم حكموا باتحادهما عند الحاسة المشتركة حتى يصير المرئي
مقروا والمقرو مرئيا فانهما في حقيقة الادراك لا يختلفان
ومحلهما محل واحد فيتحدان وكلام المتكلمين من المعتزلة مختلط
لا ثبات له في الادراكات ولا حاصل وراه والله اعلم بذلك

في الادراكات

القاعدة السادسة عشر

في جواز روية الله تعالى عقلا ووجوب رويته سمعا لم يصر
صاير من اهل القبلة الى تجويز اتصال اشعة من البصر بذاته تعالى
او انطباع شبح متمثل في الحاسة منه او انفصال شي من الرآي
والمرئي واتصاله بهما لكن اهل الاصول اختلفوا في ان الروية
ادراك وراء العلم ام هي علم مخصوص كما سبق تقريره ومن زعم
انه ادراك وراء العلم اختلف في اشتراط البنية واتصال
الشعاع ونفي القرب المفرط والبعد المفرط وتوسط
الهوا المشف فشرطها المعتزلة ونفوا روية الله تعالى بالابصار
نفي الاستحالة ولم يشترطها الاشعري واثبت روية الله
تعالى بالابصار اثبات الجواز على الاطلاق والوجوب
بحكم الوعد في دار القرار ثم ردد ابو الحسن قوله في انه علم
مخصوص اي يتعلق الا بالموجود ام هو ادراك حكمه
حكم العلم في التعلق اي لا يتاثر من المرئي ولا يوثر فيه
ونحن نورد كلام الفريقين على الرسم المعهود فالت

مرا شعريه الموجودات اشتركت في قضايا واختلفت في قضايا
والرويه قد تعلقت بالمختلفات منها والمتفقات ولا يجوز
ان يكون المصحح للرويه ما اختلف فيها فانه يوجب ان يكون الحكم
الواحد علتان مختلفتان وهذا غير جايز في المعقولات اذ
يلزم ان يكون الحكم عام علة خاصة هي اخص من معلوله وما
اتفق فيه الجوهر والعرض اما الوجود او الحدوث والحدوث
لا يجوز ان يكون مصححا فان الحدوث هو وجود مسبوق
بعدم والعدم لا اثر له في الحكم فبقي الوجود مصححا بالضرورة
وهذا تقسيم حاصر فان الرويه بالاتفاق قد تعلقت بالجوهر
والعرض وهما قد اختلفا من كل وجه سوى الوجود والحدوث
وقد بطل الحدوث فتعين الوجود ولا يلزم على هذه الطريقة
انتشار الاقسام كما لزم على طريق الاصحاب غير استبعاد
محض للمعتزلة في قولهم لو كان كل موجود مرئيا لكان العلم والقدرة
والطعم والرايحة وما سوى اللون والملون مرئيا ولكان
نفس الرويه مرئيا وهذا محال ويلتزم ابو الحسن جواز الروية
في جميع الموجودات على الاطلاق خصوصا اذا قال الروية
علم مخصوص والعلم كما يتعلق بهذه الموجودات كذلك
الرويه ولا فرق الا ان العلم المطلق يتعلق بالواجب والجايز
والمستحيل وهذا العلم لا يتعلق الا بالموجود فقط فانه يقتضي
تعيين المرئي والتعيين لا يتحقق في العدم وان سلكنا
طريقة العلم فهو اسهل فان العلم من حيث هو علم نوع واحد

وحقيقة واحدة واذا جوز تعلق العلم به فقد جوز تعلق الرؤية
به وقد سلك الاستاذ ابو اسحق طريقة قريبة من هذه فقال
الرؤية معنى لا يؤثر في المرئي ولا يتأثر منه وكان حكمه حكم العلم
بخلاف ساير الحواس فانه يؤثر ويتأثر وانما يلزم الاستحالة فيه
ان لو تأثرت الرؤية من المرئي او تأثر المرئي من الرؤية وكل
ما هذا سبيله فهو جايز التعلق بالقديم والحادث وكل مؤثر
ومتأثر فهو مستحيل عندنا كما هو مستحيل عندكم فلا كلفة في
هذه الطريقة الا اثبات معنى في البصر لا يؤثر ولا يتأثر وقد
اثبتنا قبل ان الادراك البصري لا يستدعي اتصال الشعاع
بالمرئي ولا انفصال شي من المرئي واذا بطل الوجهان انتفى
التأثر والتأثير فصار المعنى كالعلم او هو من جنس العلم
وقد تقرر الاتفاق على جواز تعلق العلم به هذا نهاية ما قيل
في اثبات الجواز من جهة العقل قالت المعتزلة
قد طلبتم للرؤية علة مصححة وتعين لكم الوجود فما انكرتم ان
جواز الرؤية من الاحكام التي لا تعلل فان من الاحكام ما تعلل
كالعالمية والقادرية ومنها ما لا يعلل كالتحيز وقبول للجوهر
العرض وجميع الصفات النفسية اليس تعلق العلم بالمعلومات
لا يستدعي مصححا اذ يتعلق بالواجب والجايز والمستحيل ولم
توجد قضية هي اعم من الاقسام الثلثة حتى يكون تلك القضية
هي المصححة لتعلق العلم بها وكونها معلومة هي نفس تعلق
العلم بها فيكون العلة والمعلول واحدا واذا قررتم ان

الرؤية اما تعلق بمخصوص او معنى هو في حكم العلة (العلم) ثم لم يطلبوا مصححا
للعلم فلم طلبتم مصححا للرؤية فقولوا تعلقت الرؤية بما تعلقت
به ولا علة ولا مصحح واعتراض ثان ان تقسيم الحال الى قضية
الاشتراك والافتراق انما يصح على مذهب مثبتي الحال وانتم معاشر
الاشعرية قد نفيتم الحال ورددتم قضايا الخصوص والعموم الى
محض العبارات فكيف صرتم الى التزام احكام الحال حتى ابطلتم
قضية الافتراق وعينتم قضية الاشتراك ثم حصرتم في قضية واحدة
وهو الوجود على ان الوجودات انما تختلف بوجودها عندكم والوجود
في الجوهر هو نفس الجوهر وكما تمايز الجوهر والعرض في الجوهرية
والعرضية تمايزا في الوجود وكما تمايز القديم والحادث في القدم
والحدوث تمايزا في الوجود واين الوجود العام الذي يشمل الموجودات
حتى يصلح ان يكون مصححا وحتى يصح الجمع بين الشاهد والغايب بذلك
الجامع واعتراض ثالث قد اجملتم القول اجمالا في ان الرؤية
تعلقت بالجوهر والعرض اما الجوهر المجرد والجسم المجرد فغير مسلم
تعلق الرؤية به اذ قد استحال تجرده عن الكون فلم تتعلق الرؤية
به مجردا واما العرض فليس كل عرض قد تعلق الرؤية به ولما
سقتم دليلكم هذا ان لو تعلقت الرؤية بالجوهر والعرض
على الاطلاق والتعميم حتى يصح منكم ربط الحكم بجامع بينهما
واذا تعلقت ببعض الاعراض دون البعض فلم يكن الحكم معلقا متعلقا
بالعرض من حيث هو عرض ولا بالجوهر من حيث هو جوهر
ولا يكون معلقا بما يجمع بينهما وهو الوجود او الحدوث
فلا بد اذن من اثبات التعلق وحصره في شي دون شي او تعميمه

لكل شي وذلك نفس المتنازع فيه واعتراض رابع لم قلتم ان الحدوث
لا يكون مصححا وقد عرفتم ان من الاحكام العقليه ما يتعلق بالحدوث
دون الوجود وليس لقايل ان يقول ان كونه مسبوقا بعدم ليس
بموثر فان معناه انه وجود على صفه واعتبار وكما ان المري
اخص من المعلوم والروية تتعلق بالمعلوم على صفة الوجود كذلك
نقول تتعلق بالوجود على صفه الحدوث وبالحادث على صفه
المقابله او التلون او غيره من الصفات والاعتبارات وهذا
السر وهو ان المقسم ربما يورد اقساما ويبقى بعض الاقسام مفردا
وربما يكون الحكم متعلقا بمركب من القسمين لا بمفرد منهما فكما يجب
نفي الافراد من حيث هو افراد فكذلك يجب نفي المركبات من حيث
هي مركبات وهذا هو مما اغفله المتكلم كثيرا في مجاري تقسيماته
وهو واجب الرعاية جدا واعتراض خامس قد تحقق ان الروية
من جمله الحواس الخمس افتقولون انها كلها تتعلق بالوجود والمصحح
لها الوجود ام الروية خاصه تتعلق بكل موجود فان عممتم الحكم
فقد اقتحمتم امرا وهو التزام كونه تعالى مسموعا مشموما ملموسا عظيما
مطعوما وذلك شرك عظيم وان خصصتم الحكم بالروية فوجب
عليكم اظهار دليل التخصيص وان قلتم دليل التخصيص انه
لا يوثر في المري ولا يتاثر منه قيل هو نفس المتنازع فيه
ولئن قلتم هو علم او في حكم العلم الا انه يقتضي تعين المدرك فقال
لكم التعيين قد يكون بعين العقل ولا شك ان الحس لا يستدعي او تعيين الحس
ذكر التعيين فان تعين العقل لتخصيص العلم في العام وتفصيل
المجمل وتقييد المطلق وتحديد الشي ولا نخص امثال هذه
التعينات بالروية والحس فان قلتم التعيين بعين الحس

فهو يستدعي قبول الاشارة وذلك يقتضي جهة ومكانا وجهة مقابله
وهو محال قالت الاشعرية الجواب عن الاعتراض الاول
ان طلب المصحح لم يختص بنا فانكم جعلتم اللون والمتلون مصححا
وذلك ان الروية لما تعلقت بعض الموجودات وذكر نوعان
نوع من الاعراض ونوع من الجواهر فصح كون الجوهر والعرض
مرئيا فقلنا ما المصحح لهذه الصحه اهو كون الجوهر جوهرا فلزم
ان لا يكون العرض مرئيا او كون العرض عرضا فيلزم ان لا يكون
الجوهر مرئيا فلا بد اذن من قضيه واحدة جامعه بينهما شامله
لهما حتى يكون الصحه معلله بها اذ الصحه حكم هو قضيه واحدة
فلا يكون مصححها علتين مختلفتين فان اختلاف العلتين يوجب
اختلاف الحكمين في المعقولات ولما تعلقت الروية بمختلفات
وجب علينا طلب العله التي لاجلها يصح تعلقها بها فلا بد ان والمتلون
يكون السبب المصحح قضيه تجمعها لا كاللون فانهما قضيتان
مختلفتان لاختلاف الجنس والجنس والنوع والنوع ومن
المحال ربط حكم واحد بعلتين مختلفتين فان العله العقليه لا بد
ان يستقل بافادة الحكم فان استقل احد المختلفين استغنى
الحكم عن الثاني وطلبنا العله لان الروية تعلقت بمختلفين وجعلنا
العلة قضيه واحدة يتساويان فيها لاتحاد الحكم وهو الصحه فصح الطلب
وحصل المطلوب واما الجواب عن الاعتراض الثاني
وهو الزام الحال على مذهب ابي الحسن وابطال الاشتراك والافتراق
على نفي الحال قال القاضي ابو بكر الذي ذكر به دليلي فانا قايل الحال
فسقط الاعتراض وقال ابو الحسن القضايا العقليه والوجوه

الاعتبارية لا ينكرها منكر ولسنا ممن لا يجمع بين مختلفين ولا يفرق
بين مجتمعين ولا نعول بوجه ووجه وحيث وحيث واعتبار
واعتبار فان الحركة اذا قامت بمحل وصف المحل بكونه متحركا
فهي من حيث انها حركة وباعتبار انها حركة او حيث كون
المحل متحركا وهي باعتبار انها كون لها حكم آخر وباعتبار انها
عرض لها حكم آخر ولو رفعنا معنى الاعتبارات انحسم باب النظر
وانحصر العقل على كل موجودات معينة وبطلت الاعتبارات
باسرها ولما قطعنا بان الرؤية تعلقت بجنس العرض والجوهر
عرفنا ان المصحح فيهما على قضية واحدة وانما نعني بالمصحح لا حيث
كل جنس لتعلق الرؤية به فتلك الصلاحية فيهما على نعت واحد
فقلنا العلة المقتضية لتلك الصلاحية يجب ان يكون على وجه
واحد والوجود وان اختلف بالنسبة الى المختلفات غير انه
في العقل والتصور معنى واحد يشمل القسمين فصح ان يكون
مناط الحكم وهذا كما قررناه في الجمع بين الشاهد والغايب
بالشرط والمشروط والعلة والمعلول والدليل والمدلول
والحقيقة والمحقق واما الجواب عن الاعتراض
وهو اجمال القول في تعلق الرؤية بالجوهر والعرض قلنا الانسان
يدرك من نفسه ادراك لجسمه الجوهر وجرم وشكله من تدوير
وتثليث وتربيع وتخميس الى غير ذلك من الاشكال ولهذا
يبصر شخصا من بعد فيدرك شخصيته ويتشكك في لونه وصغره وكبره
كما ذكرنا اسباب ذلك ثم يدرك بعد لونه وشكله فعرف
ان الالوان والاشكال غير والجسم من حيث هو جسم غير
في البصر وقد ادركهما البصر جميعا فلابد من مصحح جامع

فيدرك

عنيناه
بينهما وذلك ما عنيناه ولهذا المعنى قلنا ان اللون او المتلون لن يصح ان
يكون علة لانه تركيب في العلة ومع كونه تركيبا هو تشكيك
فانهم يقولون المصحح هو اللون او المتلون ولا العلة المركبة صالحة
ولا التشكيك في العلة مستعمل فبطل ما نصبوه علة وصح
ما نصبناه علة وقولهم لم تتعلق الرؤية بجميع الاعراض قلنا ولو
تعلقت حسا بجميع الاعراض ما كنا نحتاج الى طلب علة كما لم
نحتج الى طلب العلة لتعلق العلم بالمعلوم اذ يتعلق بكل ما يصح
ان يعلم معدوما او موجودا محالا ام ممكنا لكن نطلب العلة للرؤية لم
لانها تعلقت بالبعض وكما تعلقت ببعض الاعراض تعلقت
بجميع الاجرام فطلبنا جامعا ولم نظفر بجامع بين الجواهر وبعض
الاعراض كما صاروا اليه من اللون والمتلون فان الرؤية تعلقت
بالكون كما تعلقت باللون وتعلقت بالاجتماع والافتراق
والمماسة والمحاذاة وهي اعراض وراء اللون فلم يكن بد من تعميم
الحكم في كل عرض لعموم الجامع بين الجنسين ولا اشكال في
هذه المسألة سوى هذه المنزلة وهي ورطة العقول فليحترز فيها
احتراز الماشي في الوحول واما الجواب عن الاعتراض
الرابع نقول ان الحدوث ليس يصلح ان يكون مصححا على المذهبين
اما على مذهبكم فلان بعض الاعراض مما يستحيل رؤيته فلو كان
الحدوث مصححا لصح تعلق الرؤية بكل محدث واما على مذهب
ابي الحسن فلان الحدوث وجود مسبوق بعدم والعدم
لا تاثير له فبقي الوجود مصححا وقولكم معنى قولنا انه مسبوق
بعدم انه وجود مخصوص لا وجود عام مطلق والوجود المخصوص

ومزلة الاقدام

باعتبار الحدوث علة مصححة قيل الخصوص في الوجود يجوز ان
يكون لصفة وجودية راجعة الى الوجود حتى يصح مؤثرا في ان يكون
اثبات الحكم وسبق العدم لا يصلح ان يكون مؤثرا في اثبات
الصلاحية والصحة للرؤية فبقي الوجود المطلق ونعني بالصفة
الوجودية ان يخصص الوجود مثلا بانه جوهر او عرض والعرض
بانه كون او لون فهذه الاعتبارات مما يؤثر فاما العدم
السابق على الوجود فلا تاثير له والوجود باعتبار عدم
سابق لا يكتسب اعتبارا او وجها الا احتياجا الى موجد وهو
باعتباره هذا لا يصلح ان يكون مصححا للرؤية والادراك
واما الجواب عن الاعتراض الخامس نقول الرؤية
من جملة الحواس الخمس لكن الحواس مختلفة الحقائق والادراكات
ولكل حاسة خاصية لا يشاركها فيها غيرها وليس فيها
حاسة تتعلق بنفس الجوهر والعرض على وتيرة واحدة بل
كلها تتعلق باعراض ومن شرط تعلقها اتصال جسم بجسم حتى
يحصل ذلك الادراك غير السمع فانه لا يستدعي اتصال جسم
بجسم ضرورة بل هو ادراك محض كالرؤية ثم اختلفت آرا
العقلاء في ان المصحح لتعلق السمع ما هو فمنهم من قال هو الوجود
كالمصحح للرؤية ومنهم من قال المصحح كونه موجودا باعتبار
كون المسموع كلاما والكلام قد يكون عبارة لفظية وقد
يكون نطقا نفسيا وكلاهما مسموعان ونحن كما اسمنا
كلاما في النفس ليس بحرف ولا صوت ثم ذلك السماع قد

يكون بواسطة وحجاب وقد يكون من غير واسطة وحجاب
ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل
رسولا فالوحي ما يكون لغير واسطة وحجاب كما قال تعالى
فاوحى الى عبده ما اوحى وكما قال عليه السلام نفث في روعي وقد
يكون من وراء حجاب كما كان لموسى عليه السلام وكلمه ربه وقد
يكون بواسطة رسول وحجاب كما قال تعالى او يرسل رسولا
وبالجملة نحن نعقل في الشاهد كلاما في النفس ونجده من
انفسنا كما اسمناه ثم يعبر اللسان عنه بعبارة دالة عليه
ثم يسمع السامع فيصل بعد الاستماع الى النفس فيدركه
النفس وقد وصل الكلام الى النفس بهذه الوسايط فلو
قدرنا ارتفاع الوسايط كلها من البين حتى يدرك النفس
ما كانت النفس الناطقة المتكلمة مشتملة عليه فيتحقق كلام
في الجانب المتكلم وسماع في الجانب المستمع ولا حرف ولا صوت
ولا لسان ولا صماخ فاذا تصور مثل ذلك في الشاهد حمل
استماع موسى عليه السلام كلام رب العالمين على ذلك ونحن هذا
قال تعالى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي
فالرسالات بواسطة الرسل والكلام من غير واسطة لكنه
من وراء حجاب واما في حقنا فكلام الله تعالى مسموع
باسماعنا مقروء بالسنتنا محفوظ في صدورنا وقد يتبين
الفرق بين القراءة والمقروء في مسئلة الكلام ومما تمسك به
الاشعري في جواز رؤية الله تعالى سؤال موسى عليه السلام ارني
انظر اليك وجواب الرب تعالى لن تراني ووجه الاستدلال

ان موسى عليه السلام هل كان عالما بجواز الرويه ام كان جاهلا
فان كان جاهلا بذلك فهو غير عارف بالله تعالى حق
معرفته وليس يليق ذلك بجناب النبوة وان كان عالما
بالجواز فقد علمه على ما هو به والسوال بالجائز يكون
لا بالمستحيل وجواب الرب تعالى لن تراني يدل على الجواز لانه
فانه ما قال لست بمرئي لكنه اثبت العجز او عدم الرويه من
جهة الراي وعن هذا قال ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه
فسوف تراني اذ الجبل لما لم يكن مطيقا للتجلي مع شدته وصلابته
فكيف يكون البشر مطيقا فربط المنع بامر جائز وصح جوازه لحال
المنع على ضعف الاله لا على معنى الاستحالة اليس لو كان السوال
ارني انظر الى وجهك او الى شخصك وصورتك لم يكن الجواب بقوله
لن تراني بل باني لست بذي شخص وصورة ووجه ومقابلة فدل
ان السوال كان بامر جائز محقق الجواز وان قيل ان لن للتابيد
فهو محال من وجهين احدهما ان لن للتاكيد لا للتابيد اليس قال
انك لن تستطيع معي صبرا وهو جائز غير مستحيل والثاني
انه وان كان للتابيد فليس يدل على منع الجواز بل يدل على منع
وقوع الجواز وانما استدللنا بالاية لاثبات الجواز وتابيد
لن لا ينافيه فان قيل انه سال الرويه لقومه لا لنفسه
وانما سالها لهم الزاما عليهم بقول الله تعالى لن تراني حيث
قالوا ارنا الله جهرة قيل هذا خلاف الظاهر من كل وجه
ومع مخالفته لا يجوز ان يسال النبي سوالا محالا لقومه
وقرينة المقال تدل على ان السوال كان مقصودا عليه من

كل وجه اذ قال ولكن انظر الى الجبل الى آخر الاية ومنع موسى
لا ينهض الزاما على القوم بل بتقرير الحجة القاطعة على ان
الله تعالى لا يجوز ان يكون مرئيا ليكون الزاما وكيف نحى موسى من
السوال بلن تراني ولكن انظر الى الجبل ولم ينج قومه من السوال
في قولهم ارنا الله جهرة الا بالصاعقة المهلكة والعذاب الاليم
ولما قال قومه اجعل لنا الها كما لهم الهة لم يلزمهم بالسوال عن
الله تعالى بل اجابهم في الحال انكم قوم تجهلون اذ كان السوال محالا
فكذلك الرويه لو كانت مستحيلة لاجابهم في الحال ورفع شبهتهم
بالمقال ومثل هذه الحالة لو قدرت للمعتزلة ما استجازوا تاخير
البيان عن وقت الحاجة ولعدوا سوال المسول عن مسول
آخرها ما اخر على شبهة قد يحققها لهم ومما تمسك به قوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر اذا عري
عن الصلات كان بمعنى الانتظار واذا وصل باللام كان
بمعنى الانعام واذا وصل بفي كان بمعنى التفكر والاستدلال
واذا وصل بالى كان بمعنى الرويه ولا يجوز حمله على الثواب
فان نفس رويه الثواب لا يكون انعاما وقد ورد النظر في
معرض الانعام واللفظ نص في رويه البصر بعد ما نفت
عنه التاويلات الفاسدة واعلم ان هذه المسالة سمعية اما
وجوب الرويه فلا شك في كونه سمعيه واما جواز الرويه
فالمسلك العقلي ما ذكرناه وقد وردت عليه تلك الاشكالات
ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون ولا تحركت الافكار
العقليه الى التقصي عنها كل الحركه فالاولى بنا ان نجعل

الجواز أنها مسألة سمعية وأقوى الأدلة السمعية فيها قصة
موسى عليه السلام وذلك مما نعتمد كل الاعتماد والله المستعان

القاعدة السابعة عشر في التحسين والتقبيح

وبيان أنه لا يجب على الله شيء من قبل العقل ولا يجب على العباد
شيء قبل ورود السمع مذهب أهل الحق أن العقل لا يدل على
حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً على معنى أن أفعال
العباد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً بحيث لو أقدم
عليها مقدم أو أحجم عليها محجم استوجب على الله تعالى ثواباً
أو عقاباً فقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع
الصفات النفسية فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله
ومعنى القبح ما ورد الشرع بذم فاعله ثم إذا ورد الشرع
بحسن وقبح لم يقتض قوله صفة للفعل وليس الفعل على صفة
يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا إذا حكم به اكتسبه صفة
فوصف به حقيقة وكما أن العلم لا يكسب المعلوم صفة ولا
يكتسب عنه صفة كذلك القول الشرعي والأمر الكلي لا يكسبه
صفة ولا يكتسب عنه صفة وليس لمتعلق القول من القول
صفة كما ليس لمتعلق العلم من العلم صفة وخالفنا في ذلك
الثنوية والتناسخية والبراهمة والخوارج والمعتزلة و
الكرامية فصاروا إلى أن العقل يستدرك به حسن الأفعال
وقبحها على معنى أنه يجب على الله تعالى الثواب والثناء على
الفعل الحسن ويجب عليه العقاب والملام على الفعل
القبيح والأفعال على صفات نفسية من الحسن والقبح وإذا

ورد الشرع بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها ثم من الحسن والقبح ما يدرك
عندهم ضرورة كالصدق المفيد والكذب الذي لا يفيد فائدة
ومنها ما يدرك نظراً بأن يعتبر القبح والحسن في الفروعات ثم
يرد إليها ما تشاركها في مقتضياتها ثم يرتبون على ما ذكرنا
قولهم في الصلاح والأصلح واللطف والثواب والعقاب
وقد فرق أبو الحسن الأشعري بين حصول معرفة الله تعالى
بالعقل وبين وجوبها فقال المعارف كلها إنما تحصل بالعقل
لكن تجب بالسمع وإنما دليله في هذه المسألة نفي الوجوب
التكليفي بالعقل لا نفي الحصول العقلي عن العقل قال أهل
الحق لو قدر الإنسان نفسه وقد خلق تام الفطرة كامل العقل
دفعة واحدة من غير أن يتحلى بأخلاق قوم ولا تأدب بآداب
الأبوين ولا تربى بزي الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليه
أمران أحدهما أن الاثنين أكثر من الواحد والثاني أن الكذب
قبيح بمعنى أنه يستحق من الله تعالى لوماً عليه لم نشك أنه
لا يتوقف في الأول ويتوقف في الثاني ومن حكم بأن الأمرين
سيان بالنسبة إلى عقله خرج عن قضايا العقول وعاند
عناد الفضول كيف ولو قدر عنده أن الله تعالى لا يتضرر
بكذب ولا ينتفع بصدق وأن القولين في حكم التكليف
على وتيرة واحدة لم يمكن أن يرجح أحدهما على الثاني بمجرد
عقله والذي يوضحه أن الصدق والكذب على حقيقة
ذاتية لا يتحقق ذاتهما إلا بأن يكون بتلك الحقيقة مثلاً

ومنها ما يدرك [illegible] كحسن الصلاة و[illegible] بالعقل [illegible]

كما يقال ان الصدق اخبار عن امر على ما هو به والكذب اخبار
عن امر على خلاف ما هو به ونحن نعلم ان من ادرك هذه الحقيقة
عرف المحقق ولم يخطر بباله كونه حسنا ام قبيحا فلم يدخل الحسن
والقبح اذن في صفاتهما الذاتية التي تحققت حقيقتهما بها ولا
لزمها في الوهم ما لا بد منه كما بينا ولا لزمها في الوجود كما بينا
ضرورة فان من الاخبار التي هي صادقة ما يلام عليه مثل الدلالة
على نبي هرب من ظالم ومن الاخبار التي هي كاذبة ما يثاب عليه
مثل انكار الدلالة عليه فلم يدخل كون الكذب قبيحا في حد
الكذب ولا لزمه في الوهم ولا لزمه في الوجود فلا يجوز ان
تعد من الصفات الذاتية التي يلزم النفس وجودا او عدما
عندهم ولا يجوز ان تعد من الصفات التابعة للحدوث فلا العقل
ما لا بد منه ولا بالنظر فان النظري لا بد ان يرد الى الضروري
البديهي واذ لا بديهي ولا مرد له اصلا فلم يبق لهم الا الاسترواح
الى عادات الناس من تسمية ما يضرهم قبيحا وما ينفعهم
حسنا ونحن لا ننكر امثال تلك الاسامي على انها تختلف بعادة
قوم وقوم وزمان وزمان ومكان ومكان واضافة
واضافة وما يختلف بتلك النسب والاضافات لا حقيقة
لها في الذات فربما يستحسن قوم ذبح الحيوان وربما
يستقبحه قوم وربما يختلف بالنسبة الى قوم ومكان
وزمان يكون حسنا وربما يكون قبيحا لكنا وضعنا
الكلام في حكم التكليف بحيث يجب الحسن فيه وجوبا
يثاب عليه قطعا ولا يتطرق اليه لوم اصلا مثل

هذا ممتنع ادراكه عقلا هذا هو طريقة اهل الحق باحسن ما
تقرر واوضح ما حرر وقالت الطوايف المخالفة نحن
نعارض الامرين اللذين عرضا على العقل الصريح بامرين اخرين
نعرضهما عليه فنقول العاقل منا اذا سنحت له حاجة وامكن
قضاؤها بالصدق كما امكن بالكذب بحيث تساويا في حصول
الغرض منهما كل التساوي كان اختياره للصدق عنده اولى
من اختياره للكذب فلولا ان الكذب على صفة يجب عنده
الاحتراز عنه والا لما رجح الصدق عليه قالوا وهذا
الغرض في حق من لم يبلغه الدعوة او في حق من انكر
الشرايع حتى لا يلزم كون الترجيح بالتكليف عن هذا صادقا
العقلا يستحسنون انقاذ الغرقى وتخليص الهلكى و
يستقبحون الظلم والعدوان واوضح من هذا كله انا نعرض
الكلام في عاقلين قبل ورود الشرع يتنازعان في مسئلة
تنازع النفي والاثبات فلا شك انهما يقتسمان الصدق
والكذب ثم ينكر احدهما على صاحبه قوله انكار استقباح
ويقرر كلامه تقرير استحسان حتى يقضي الامر بينهما من
الانكار قولا الى المخاصمة فعلا وينسب كل واحد منهما صاحبه
الى الجهل ويوجب عليه الاحتراز عنه ويدعوه الى مقالته
ويوجب عليه التسليم له فلو كان الحسن والقبح مرفوضا
من كل وجه لارتفع التنازع وامتنع الاقرار والانكار
وقولكم مثل هذا في العادة جائز جار ولكنه في حكم التكليف
ممنوع قلنا ليس ذلك بمجرد العادة بل هو صريح العقل

القاصي على كل محلص في النفي والاثبات وما حسن في العقل
حسن في الحكمة الالهيه وما حسن في الحكمة وجب وجوب الحكمة
لا وجوب التكليف فلا يجب على الله تعالى شيء تكليفا ولكن
يجب له من حيث الحكمه تقديرا وتدبيرا قالوا ولو رفعنا الحسن
والقبح من الافعال الانسانيه ورددناهما الى الاقوال الشرعيه
بطلت المعاني العقليه التي تستنبطها من الاصول الشرعيه
حتى لا يمكن ان يقاس فعل على فعل ولا قول على قول ولا يمكن ان
يقال لم ولانه اذ لا تعليل للذوات ولا صفات للافعال التي
هي عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ويقاس عليها امر
متنازع فيه وذلك رفع الشرايع بالكليه من حيث
اثباتها ورد الاحكام الدينيه من حيث قبولها وزاد
الفلاسفه على المعتزله حجة وتقريرا فقالوا قد اشتمل
الوجود على خير مطلق وشر مطلق وخير وشر ممتزجين
فالخير المطلق مطلوب العقل لذاته والشر المطلق
مرفوض العقل لذاته والممتزج من وجه دون وجه
ولا يشك العاقل ان العلم بجنسه ونوعه خير ومحمود
ومطلوب وكل ما هو مطلوب العقل فهو مستحسن عند
العقلا وكل ما هو مهروب العقل فهو مستقبح عند الجمهور
والفطرة السليمه داعيه الى تحصيل المستحسن ورفع
المستقبح سوا حمله عليه شارع وشرع او لم يحمله ثم
الاخلاق الحميده والخصال الرشيده من العفه والجود
والشجاعه والنجده مستحسنات فعلية واضدادها

ونوعه شر يجلب نفعه ويعد مطلب ونوعه ضرر صح

مستقبحات عمليه وكمال حال الانسان ان يستكمل النفس قوتي
العلم الحق والعمل الخير تشبها بالاله تعالى والروحانيات العلويه
بحسب الطاقه والشرايع انما يرد بتقرير ما انتهت في العقول لا
بتغييرها لكن العقول البشريه لما كانت قاصرة عن اكتناه المعقولات
باسرها عاجزة عن الاهتدا الى المصالح الكليه الشامله لنوع
الانساني وجب من حيث الحكمه ان يكون من الناس شرع يفرضه
شارع ويحملهم على الايمان بالغيب جملة ويهديهم الى مصالح معاشهم
ومعادهم تفصيلا فيكون قد جمع لهم من خصلتي العلم والعمل على
مقتضى العقل وحملهم على التوجه الى الخير المحض والاعراض عن الشر
المحض استبقا لنوعهم واستدامة لنظام العالم ثم ذلك الشارع
يجب ان يكون متميزا من بينهم بايات تدل على انها من عند ربه
تعالى راجحا عليهم بعقله الرزين ورايه المتين وحدسه الثاقب
وبصره النافذ وخلقه الحسن وسمته الاحسن يلين لهم في
القول ويشاورهم في الامر ويكلمهم على مقادير عقولهم ويكلفهم على
قدر وسعهم وطاقتهم كما ورد في الكتاب ادع الى سبيل ربك بالحكمه
والموعظه الحسنه وجادلهم بالتي هي احسن قالوا وقد اخطات
المعتزله حيث ردوا الحسن والقبح الى الصفات الذاتيه للافعال
وكان من حقهم ان يقرروا ذلك في العلم والجهل اذ الافعال تختلف
للاشخاص والازمان وساير الاضافات فليست هي على صفات
نفسيه لا يجوز تخلفها وافتراقها البته واخطات الاشعريه
حيث رفعتهما عن العلم الذي ليس في نوعه ذميم وعن الجهل
الذي ليس في نوعه حميد اذ السعادة والشقاوة الابديه مخصوصتان

ويحلل ويحرم [illegible]

بها مفصولات عليها والافعال معينات وما يعرف بالعرض لا بالذات
ويختلف بالنسبة الى شخص وشخص وزمان وزمان ثم زادت الصابية على
الفلاسفة بان قالوا لما كانت الموجودات في العالم السفلي مرتبة
على تاثيرات الكواكب والروحانيات التي هي مدبرات الكواكب
وكان في اتصالاتها نظر سعد ونحس وجب ان يكون في اثارها
حسن وقبح في الخلق والاخلاق والعقول الانسانية متساوية
في النوع فوجب ان يدركها كل عقل سليم وطبع قويم ولا يتوقف
معرفة المعقولات على من هو مثل ذلك العاقل في النوع ما هذا
الا بشر مثلكم يريد ان يتفضل عليكم فنحن لا نحتاج الى من يعرفنا
حسن الاشيا وقبحها وشرها وخيرها ونفعها وضرها وكما
نستخرج بالعقول من طبايع الاشيا منافعها ومضارها
كذلك نستنبط من افعال نوع الانسان حسنها وقبحها
فنلابس ما حسن منها بحسب الاستطاعة ونجتنب ما قبح
منها بحسب الطاقة فلا نحتاج الى شارع متحكم على عقولنا
بما نهتدي به ولا نهتدي اليه ابشر يهدوننا ولئن اطعتم
بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون هذا مقالة القوم ولها
شرح ذكرناه في كتابنا الموسوم بالملل والنحل وزادت
التناسخية على الصابية بان قالوا نوع الانسان لما كان
موصوفا بنوع اختيار في افعاله مخصوصا بنطق وعقل
في علومه واحواله ارتفع عن الدرجة الحيوانية ارتفاع استحقاق
لها فان كانت اعماله على مناهج الدرجة الانسانية ارتفع الى
الملكية او الى النبوة وان كانت على مناهج الدرجة

الحيوانية انخفض الى الحيوانية او الى اسفل وهو ابدا في احد
امرين اما فعل الجزا او جزا على فعل كما يقولون كرد و پاداشت
فما بالنا نقول يحتاج في افعاله واحواله الى شخص مثله يحسن فعله
او يقبح فلا العقل يحسن ويقبح ولا الشرع لكن حسن افعاله جزاء
على حسن افعال غيره وقبح افعاله كذلك وربما صير حسنها
وقبحها صورا حيوانية وربما صير الحسن والقبح في الحيوانات
افعالا انسانية وليس بعد هذا العالم عالم اخر يحكم فيه ويحاسب
ويثاب ويعاقب وزادت البراهمة على التناسخية بان قالوا
نحن لا نحتاج الى شريعة وشارع اصلا فان ما يامر به النبي
لا يخلو اما ان يكون معقولا او لم يكن معقولا فان كان معقولا
فقد استغنى بالعقل عن النبي وان لم يكن معقولا لم يكن مقبولا
واجاب اهل الحق عن مقالة كل فرقة فقالوا
للمعتزلة المعارضة غير صحيحة فان ما ذكرناه من الفرق بين
العلم بان الاثنين اكثر من الواحد والحكم بان الكذب قبيح ظاهر
لا مرية فيه وما ذكرتموه غير مسلم فانه يستوي عند صاحب
الحاجة طرفا الصدق والكذب وان اختار الصدق لم يكن باختياره
امرا ضروريا ولا تعاومه العلم ضرورة بوجوب اختياره ولو استروح ظ بمقارنة
اليه فلداع او اعتياد او غرض يحمله على ذلك ومن استوى عنده
الصدق والكذب في الملام في الحال والعقاب في ثاني الحال
لم يترجح احدهما على الثاني لامر في ذاته واما استحسان العقلا
انقاذ الغرقى واستقباحهم العدوان فلطلب الثنا يتوقع
منهم على ذلك الفعل او ذم على الفعل الثاني ومثل هذا قد

سلمنا ولكن فرضنا القول في حكم التكليف انه هل يستحق على الله
تعالى ثوابا وعقابا بعد علمه انه لا يلحقه ضر او نفع من فعله وان
المتنازعان ما لنفي والاثبات في امر معقول قبل ورود السمع
وانكار كل واحد منهما على صاحبه مسلم لكن الكلام وقع في
حق الله تعالى انه هل يجب عليه ان يمدح ويذم ويثيب ويعاقب
على ذلك الفعل وذلك غيب عنا فبم يعرف انه يرضى عن احدهما
ويثيبه على فعله ويسخط على الثاني ويعاقبه على فعله ولم يخبر
عنه مخبر صادق ولا دل على رضاه وسخطه فعل ولا اثر من
محكوماته ومعلوماته مخبر ولا امكن ان يقاس افعاله على افعال
العباد وانا نرى كثيرا من الافعال يقبح منا ولا يقبح منه
كايلام البرئ واهلاك الحرث والنسل الى غير ذلك وعليه
يخرج انقاذ الغرقى وتخليص الهلكى فان نفس الاهلاك
والاغراق يحسن منه تعالى ولا يقبح وذلك منا قبيح والانقاذ
ان كان حسنا فالاغراق يجب ان يكون قبيحا فان قدر في ضمن
اهلاكه سر لم يطلع عليه او غرض لم يوصله اليه الا به فليقدر
في اهلاكنا كذلك والفعل من حيث الصفات النفسية واحد فلم
قبح من فاعل وحسن من فاعل واما ما قدروه من تنازع
المتنازعين في مسئلة عقلية فذاك لعمري من مستحسنات
العقل من حيث ان احدهما علم والثاني جهل لا من حيث ان احدهما
مكتسب له مستوجب على كسبه ثوابا على الله تعالى لانهما
وان اقتسما صدقا وكذبا وعلما وجهلا لم يستوجبا

عن الجبائيين

بشروعهما في النظر وتخاصمهما على تجادل الكلام على الله تعالى
ثوابا وعقابا ولم يعرف بمجرد المناظرة ان حكم الله تعالى في
حقهما ماذا او كان الشروع جائزا او محرما بل يتعارض الامران
الجواز والتحريم فوجه الجواز فيه انه اشتغال بالنظر والنظر
متضمن للعلم والعلم محمود لنفسه وجنسه والطريق الى المحمود محمود
ووجه التحريم فيه انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه واشتغال
بالنظر وهو مخاطرة ربما يخطئ ويصيب وان اخطأ فربما حصل
له الجهل والجهل مذموم لنفسه وجنسه فمن هذا الوجه
اوجب العقل التوقف ومن ذلك الوجه اوجب الشروع
والامر فيه متعارض وما يستقبح احدهما من الثاني ليس
استقباحا يتنازع فيه وقولهم ما يحسن من حيث العقل
يحسن من حيث الحكمة فيجب لله تعالى حكمة لا تكليفا قلنا
ما المعنى بقولكم يجب لله تعالى من حيث الحكمة وما معنى
الحكيم والحكمة فان عندنا وقوع الفعل على حسب العلم
حكمة سواء كان فيه مصلحة وغرض او لم يكن بل لا حامل للمبدع
الاول على شيء يفعله ولو كان فالحامل فوقه والداعي اعلى
منه بل فعله وصنعه على هيئة يحصل منها نظام الموجودات
باسرها من غير ان يكون له حامل من خارج وغرض وداع من
العز والحكيم من فعل فعلا على مقتضى علمه والحسن والاحكام
في الفعل من اثار العلم واما العبد اذا فعل فعلا مستحسنا
عنده من غير اذن المالك فليس من الحكمة وجوب المجازاة على

ذلك الفعل خصوصا والمالك لم ينتفع بذلك المستحسن والحكيم ولا يكتسب
زينة وجمالا والحال عنده ان فعل ولم يفعل على وتيرة واحدة
نعم ان يقال ان لم يرجع الى المالك نفع ولا ضرر فنعم ما يرجع الى العامل
فيعارض بان يقال ذلك الفعل في الحال مشقة وكلفة مع جواز
ان يخطئ فيعاقب وفي ثاني الحال حساب وعقاب مع جواز ان
لا يثاب على الصواب فاي عقل يخاطر هذه المخاطر ويقتحم هذا
الاقتحام وان رجعوا الى عادات الناس في شكر المنعم والثنا على
المحسن والتعبد للمالك والعبادة الى الملوك انها مستحسنات
العقول فالجواب عنه من وجهين احدهما ان العادة لا تكون
دليلا عقليا يلزم الحكم به ضرورة بل العادات متعارضة والشكر
والكفر سيان في حق من لا ينتفع بشكر ولا يتضرر بكفر والثاني
ان الشكر على النعمة لا يستوجب بسببه نعمة اخرى بل هو قضا
لواجب ثبت عليه فاذا ادى ما عليه لم يستوجب بذلك زيادة
نعمة فلا يجب على الله تعالى ثواب بسبب شكر النعمة ولهذا
نقول من انفق عمره في شكر سلامة عضو واحد كان بعد مقصرا
فاذا قابل قليل شكره بكثير نعم الله تعالى كيف يعد موفيا
وكيف يستحق على المنعم زيادة نعمة وكذلك حكم جميع العبادات
في مقابلة النعم السابقة قليل في جنب كثير فلا يستوجب
بها ثواب ثم نقول الوجوب في حق الله تعالى غير معقول
على الاطلاق والاستحقاق للعبد مستحيل جملة فانه ما من
وقت من الاوقات الا ويتقلب العبد في نعم كثيرة من
نعم الله تعالى ابتدا باجزل المواهب وافضل العطايا

من حسن الصورة وكمال الخلقة وقوام البنية واعداد الالة
واتمام الاداة وتعديل الهيئة ثم وما متعه به من ارواح الحيوة
والسمع والبصر والكلام والقدرة معه
ووصله به من جنوح الارواح وما اكرمه به من قبول العلم
وادابه وهدايته الى معرفته التي هي اسنى جوائزه وحبائه
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فلا ابتدا الانعام كان واجبا
عليه عقلا ولا اذا قابل نعمه شكرا يصير كان الثواب واجبا عليه
لانه بعد مقصر في ادا شكر ما انعم عليه فكيف يستحق نعمة اخرى
من هذا الوجه لا يثبت قط استحقاق للعبد ولا يتحقق قط
وجوب على الرب تعالى ثم ان سلم تسليم جدل انه يستحسن من
حيث العادة الشكر على المنعم فكذلك يستحسن من حيث العادة
ان يتقابل العوضان ويتماثل الامران قدرا وزمانا ولا يتصور
ان يقع التقابل والتماثل بين اكثر كثير النعم وبين اقل قليلها
ولا يتحقق التناقض والتعارض بين سرمدي الوجود دواما
وبين ما لا نسبة له وجود الا لحظة او خطرة او لفظة وكما
يقتضي العقل ايجاب شي في مقابلة شي مكافاة وجزا كذلك
يقتضي اعتبار قدر الشي في مقابلة قدره وبالاتفاق لم يعتبر
القدر فيجب ان لا يعتبر الاصل فان كنا نتلقى الوجوب من
العقل ونعتبر العقل بالعادة فهذا هو قضية العقل والعادة
صدقا فكيف يثبت بمثله استحقاق العبد وجوبا على
الله تعالى واما الوجوب على العبد والاستحقاق لله تعالى
فليس من قضايا العقل والعادة ايضا فانه اذا لم ينتفع بمصيبة

ولم ينتفع بطاعة ولم يتوقف قدرته في الايجاد على فعل وحال
يصدر من الغير فيستعين به بل كما انعم ابتداءً فقد على الانعام
دواماً كيف يوجب على العبد عبادة شاقة في الحال لانتظار
ثواب في ثاني الحال اليس لو رخى اليه زمام الاختيار حتى
يفعل ما شاء جريا على سوم من طبعه المايل الى لذيذ الشهوات
ثم اجزل له في العطا من غير حساب كان ذلك اروح للعبد
وما كان قبيحا عند العقل ونقول من راس هو لجب العقول
في اصل التكليف متعارضة الاصول واما طالب الحكم بالظهار
وجه الحسن في اصل التكليف والايجاب عقلا او شرعا
وقد علم ان لا يرجع الى المكلف خير وشر ونفع وضر وزين وشين
وحمد وذم وجمال وكمال وان كانت ترجع هذه المعاني الى
المكلف لكن المكلِّف قادر على اسباغ النعم عليهم من غير سبق
التكليف فيتعارض امران احدهما ان يكلفهم فيامر وينهى حتى
يطاع ويعصى ثم يثيب ويعاقب على فعلهم والثاني ان
لا يكلفهم بامر ونهي اذ لا يتزين منهم بطاعة ولا يتشين
منهم بمعصية ولا يثيب ثوابا على فعل ولا يعاقب عقابا على
فعل بل ينعم عليهم دواما كما انعم ابتداءً اليس العقل الصريح
تحيّر في هذين المتعارضين ولا يهتدي الى اختيار احدهما
الامرين
حقا وقطعا فكيف تعرفنا وجوبا على نفسه بالمعرفة
وعلى قابله بالطاعة أم كيف تعرفنا وجوبا على الفاطر
الباري جل وعز بالثواب والعقاب خصوصا على اصل

المعتزله فان التكليف والامر والايجاب عن الله تعالى محال
في العقل اذ لا يرجع الى ذاته صفة يكون بها امرا مكلفا بل
هو عالم قادر فاعل الامر كما هو فاعل الخلق والعقل انما
يعرفه على هذه الصفة ويستحيل ان يعرفه على ان ينهى
ويطلب منه شيئا ويامر وينهى بشيء فنهاية العقل ان يعرفه
على صفة يستحيل عليه الاتصاف بالامر والنهي فكيف
يعرفه على صفة يريد منه طاعة فيستحق عليها ثوابا ولا
يريد منه معصية يستحق عليها عقابا ولا طاعة ولا معصية
بعده
اذ لا امر ولا نهي ولا آمر ولا ناهي اذ لم يبعث نبيا فيخلق لاجله
كلاما في شجرة فيسمعه ولا خلق لنفسه كلاما مسموعا فهو
مسموع كل واحد ولا له في ذاته كلام يمكن ان يستدل عليه
كساير صفات ذاته بل امره ونهيه من صفات فعله بشرط
ان يدل امره ونهيه المفعول والمصنوع على صفة في ذاته
هو مدلول امره ونهيه وان خلق في شجرة افعل لا تفعل لم يدل
ذلك على صفة غير كونه قادرا عالما فليعرف من ذلك ان
من نفى الامر الازلي لم يمكنه اثبات التكليف على العبد ولا
امكنه اثبات حكم في افعال العباد بحسن او قبح ويؤدي ذلك
الى نفي الاحكام الشرعية المستندة الى قول من ثبت صدقه
بالمعجزة فضلا عن العقلية المتعارضة المستندة الى عادات
الناس المختلفة بالاضافات والنسب وكثيرا ما كنا نقول
من نفى قول الله تعالى فقد نفى فعل العبد فصار من او حشر

الجبرية اعني اثبت جبرا على الله تعالى وجبرا على العبد ومن
نفى اكتساب العباد فقد نفى قول الله وصار من اوحش القدرية
[اثبت] اعني قدرا على الله وقدرا على العبد والقدرية جبرية من حيث
نفى الكلام والقول والامر والجبرية قدرية من حيث نفى
الفعل والكسب والمامور به فليتنبه لهذه الدقيقة واما
ما ذكروه من جواز التنازع بين مختلفين في مسئلة عقلية
وانكار احدهما على صاحبه واستقباح مذهبه مسلم لكن
التنازع في امور آخر وهو انه اهل يجب على المتنازعين الشروع
[احدهما] في تلك المسئلة بالنظر وجوبا يستحق به ثوابا واذا حصل على
علم فهل يصير به مستحقا للثواب لا بد واذا حصل على جهل
فهل يصير به مستحقا العقاب لا بد فما دليلكم على نص المتنازع
فيه وقد عرفتم ان الامر فيه غيب والاذن من المالك غير
[لجته] موجود وفي التصرف خطر ومن المعلوم ان من خاض البحر
ليطلب درا وهو غير حاذق بالصنعة كان على خطر الهلاك
وربما يصير ملوما من جهة مالكه ان كان عبدا او مغرما من
جهة صاحب المال ان كان شريكا ثم الاستقباح والاستحسان
في الانكار والاقرار متعارضان عند الخصمين فان كل واحد
منهما يستقبح ما يستحسنه الثاني بناء على انكاره وقلما
يتفق ان ينقطع النزاع بينهما الا بقاض لكون حكمه في
الامور احكمها وعقله ارجح من عقلهما كما كان اليه
[النبي] وذلك هو الذي بين الحسن والقبح من حيث العادة
وبين الحسن والقبح من حيث التكليف واما ما

[ذكروه]
من رفع المعاني المعقولة في مجاري الحركات التكليفية
والاحكام الشرعية فذلك لعمري مشكل في المسئلة والجواب
عنه من وجهين احدهما ان نقول ما من معنى يستنبط من
فعل وقول ليرتبط به حكم الا ومن حيث العقل يعارضه
معنى آخر يساويه في الدرجة او يفضل عليه في الرتبة فيتخير
العقل في الاختيار الى ان يرد شرع يختار احدهما اعتبارا
محتما يجب على العاقل اعتباره واختياره ونضرب له مثالا
فنقول اذا قتل انسان انسانا مثله فيعرض للعقل الصحيح
هاهنا آراء مختلفة كلها متعارضة فمنها انه يجب ان يقتل [بكونه]
به قصاصا ردعا للجاني عن كل مجتري وفيه استبقاء نوع
الانسان وتشفيا للغيظ من كل قريب وفيه اسقاط به
نفس الانسان وتعارضه معنى آخر انه اتلاف بازاء اتلاف
وعدوان في مقابلة عدوان ولا يحيي الاول بقتل الثاني
وان كان في الردع استبقاء للنوع بالتوقع والتوهم
ففي القصاص استهلاك الشخص آخر بالتحقيق وربما يعارضه معنى
[فيفكره] آخر وراءهما [illegible] العقل اذ يراعي شرائط آخر سوى مجرد
الانسانية من العقل والبلوغ او من العلم والجهل او من الدين
والطاعة او من النسب والجوهر فيتحير العقل كل التحير فلا بد
اذن هاهنا من شارع يقرر من المعاني ما اوجب على العبد
وجبا وتنزيلا والها كلها رجعت الى استنباط عقلك
ووضح ذهنك من غير ان كان العقل مستقلا عليها فانها

لو كانت صفات نفسية لاشتملت حركة واحدة على
صفات متناقضة واحوال متنافرة وليس معنى قولنا ان العقل
استنبط منها انها كانت موجودة في الشي استخرجها العقل
بل العقل يردد من اضافات الاحوال بعضها الى بعض وسبب الانتحار
والحركات نوعا الى نوع وشخصا الى شخص فطرى عليه من
تلك المعاني ما حكيناه واحصيناه ومن ما سلغ الى ما لا يحصى
فعرف بذلك ان المعاني لم ترجع الى الذوات بل الى مجرد
الخواطر الطارية على العقل وهي متعارضة والجواب
الثاني انا نقول لو كان الحسن والقبح والحلال والحرام والوجوب
والندب والاباحة والحظر والكراهية والطهارة والنجاسة
راجعة الى صفات نفسية للاعيان وللافعال لما تصور ان
يرد شرع بتحسين شي وآخر بتقبيحه ولما تصور نسخ
الشرائع حتى يتبدل حظر باباحة وحرام بحلال وتخيير
بوجوب ولما اختلفت الحركات بالنسبة الى الاوقات تحريما
وتحليلا ألبس الحكم في نكاح الاخت للاب والام في شرع
ابينا آدم عليه السلام خلاف الحكم في الجمع بين الاختين المتباعدين
في شرع نبينا محمد المصطفى عليه صلوات الرحمن كيف حل
ذلك على اتخاذ اللحمة وحرم هذا على تباعد اللحمة ونحن ربما
نجوز تضيف الحرام والحلال الى الاعيان فنقول الخمر حرام
والكلب نجس والماء طاهر وهذا محرم لعينه وهذا محرم
لغيره وهذا نجس العين وهذا نجس بعارض وكل ذلك
مجوز في العبارة والا فهي كلها احكام شرعية نزلت

خط اللحمة

منزلة صفات عقلية واضيفت الى الاعيان والافعال
اضافة حكمية فالحسن والقبح في الصدق والكذب كالحلال
والحرام في النكاح والزنا وكالجواز والحظر في البيع والربوا
وقد تمسك الاستاذ ابو اسحق بطريق لا باس به فقال
صحة كون الضدين مرادا على البدل يوجب التوقف ومثاله
من خاف التلف من شيئين على البدل ولم يكن له دليل يدل
على احدهما بالتعيين وجب التوقف في الامرين وقال
ايضا العقل يقضي بان من له الايجاب فالايجاب حقه
فصاحب الحق له ان يطالب وله ان لا يطالب سيما اذا
كان مستغنيا عن المطالبة به وعن تحصيله وقبل الرسالة
الى معرفة مطالبته للعبد بحقه فانه ربما يطالب وربما
يتفضل بالاسقاط فتوقف العقل في ذلك وهذا كله من
قبيل تعارض الادلة في العقل لكن الخصم لا يعذر في هذا
الموضع فنقول احد الطريقين امن بالحقيقة والثاني
مخوف والاخذ بالامن اولى فانه ان اخذ بانه ربما
يطالبه بحقه وادى حقه امن من المعاقبة وان اخذ بانه
ربما يتفضل خاف انه ربما لا يتفضل فانما يستقيم ان لو
كان التعارض متساوي الطرفين من كل وجه فتوقف
العقل ضرورة قال الاستاذ الشكر يتعب الشاكر ولا
ينفع المشكور فلا فايدة فيه لا يستوي فعله وتركه قال
الخصم الشكر ينفع الشاكر ولا يضر المشكور فوجب فعله لترجح

من كل وجه
دليل

المطابقة وص

نفعه على ضرره قال الاستاد وربما يفر الشاكر فانه قابل كثير
نعم الله تعالى بقليل شكره ولا شك ان من انعم على انسان بكثير
من النعم خطيره وحقيره واخذ الحقير يشكر عليه عد من
السفه ووجب اللوم عليه وضرب له حديث الدرهم والرغيف
المعروف قال الحكيم ليس الشاكر من يقتصر على بعض النعم او على منهما
الحقير بل الشاكر من يستوعب شكره جميع النعم ثم ربما خص بعضها
بالذكر تنبيها على الباقي قال الاستاد التعرض لمقابلة النعم
بالشكر كفران فانه راي المقابلة جزاء وكفاء وقطعا لمكافي
نعم الله التي لا تحصى بالشكر فانه ان اوقع شكره في مقابلة نعمه
على انه كافه لئلا يكون تحت منته فهو كفران محض وان كان
على انه ينفعه كما ينتفع به فهو كفر صريح فلا النعمة تقبل المقابلة
والمعاوضة ولا المنعم يقبل النفع والضر فكيف يحسن الشكر
والشكر انما ينفع الشاكر ان لو حصل على رضا المشكور واذنه
فاذ لم يعرف رضاه واذنه الا بالسمع فلا يحسن الشكر الا
بالشرع ولكن لما تربى الانسان على مناهج الشرع وسمع
اهل الدين يستحسنون الشكر وقرايات تحسن الشكر وتقبيح الكفر صح
ظن ان مجرد العقل يقضي بذلك واما الجواب عن مقالة [illegible]
الفلاسفة فقولهم الوجود قد اشتمل على خير محض وشر محض وخير وشر
ممتزج وهو كلام من لم يحقق الخير والشر ما هو فما المعنى بالخير
اولا فان الخير يطلق على كل موجود عندكم وعلى هذا الشر
انما يطلق على كل معدوم وعلى هذا لم يستقم قولكم الوجود اشتمل
على خير مطلق وكانكم قلتم اشتمل الوجود على الوجود وهو

كفران غير مفيد ولم يستتب قولكم وعلى شر مطلق فان الشر المطلق
هو العدم والوجود كيف يشتمل على العدم فلم يصح التقسيم راسا على
انا فرضنا المسئلة في الحركات التي ورد عليها التكليف فان الخير
والشر فيها هو المقصود بالحسن والقبح وقد ساعدتمونا على ان
حكمها في الافعال غير معلوم بالضرورة ولا العقل يهدي اليه
بالنظر لان ذلك يختلف بالاضافات والازمان بقي قولكم
العلم من حيث هو علم محمود وكل محمود مطلوب لذاته والجهل
بالعكس من ذلك وهو مسلم لكن الطالب اذا حصل له المطلوب
هل يستوجب به على الله تعالى ثوابا ام لا وان لم يحصل بل
حصل ضده هل يستوجب عقابا ام لا لان النزاع انما
وقع من حيث التكليف لا من حيث ذات الشي وصورته
قالوا معنى الجزاء عندنا ترتب سعادة وشقاوة ابدية
على نفس عالمة او جاهلة كترتب صحة وسلامة في البدن على
شرب دواء وذلك حاصل له بالضرورة وكترتب مرض والم في
البدن على شرب سم وذلك حاصل بالضرورة ايضا فاذا
كان سعادة النفس مرتبة على حصول قوتي العلم والعمل و
خروجهما من القوة الى الفعل واخراجهما من القوة الى الفعل
يحتاج الى معاناة امور شديدة ومقاساة احوال عسيرة
من تحصيل المقدمات والوقوف على كيفية تاديها بالطالب
الى المطلوب ولم تكن الفطرة الانسانية بمجردها كافية في
التحصيل وتعارض الامر عند العقل متوقفا لعاقل لئلا
يقع في طريق يفضي به الى الجهالة الموجبة للشقاوة فان

التوقف اولى به من اقتحام الخطر في المهالك وايضا فان عندكم
مخرج العقل من القوة الى الفعل يجب ان يكون عقلا بالفعل
فان العقل بالقوة لا يخرج العقل من القوة الى الفعل فانه بعد
محتاج الى المخرج وليس هو بذاته يخرج ذاته من القوة الى الفعل
وكما ان الممكن بذاته لا يترجح احد طرفي امكانه على الاخر الا بمرجح
كذلك كل ما هو بالقوة لا يخرج من القوة الى الفعل الا بمخرج وكما
ان المرجح بالحقيقة ما انتفى عنه وجوه الامكان كذلك المخرج
على الحقيقة ما انتفى عنه وجوه القوة فالمرجح جانب الوجود
على العدم في الممكنات هو واجب الوجود لذاته والمخرج
للعقل من القوة الى الفعل هو العقل الفعال فقد اعترفتم بان
لا خالق الا الله تعالى ولا هادي الى المعارف ولا موجب
للتكاليف المستدعية للجزاء الا هو بتوسط العقل الاول
الفعال والعقول الجزوية بحكم مناسبتها للعقل الاول
ربما تستمد منها صور المعارف فتعرف الاوائل فطرة
وبديهة ثم يرد الى الثواني والى الثوالث نظرا وتفكرا
حتى يخرج الى الفعل وهذا على طريق الجواز والامكان لا
على طريق الوجوب والضرورة لكن لا يعرف الكافة وتكلفه على
العموم اذ ليس لكل واحد من نوع الانسان استعداد
الاستمداد منه من كل وجه بل واحد بعد واحد فذلك
هو النبي عندنا ولا نعرف المعارف الا بالعقل ولا يجب
المعارف الا بالسمع فلم يكن من كلمكم فاعتكم هذه ما اثبتناه
وذلك لازم بالضرورة واما الجواب عن مقالة

الصابية نقول انتم منازعون في اثبات تاثيرات الكواكب في
الاجسام السفلية كل المنازعة ولا يسلم ذلك تسليم المساهلة
والمساعدة والسعد والنحس يوثر في القبح والحسن من حيث الطبيعة
وذلك غير متنازع فيه وانما النزاع بيننا واقع في الحسن والقبح
من حيث الامر والنهي ولا نشك ان لله تعالى حكما في افعال العباد
بافعل لا تفعل وعلى ذلك الحكم جزا في الدار الاخرة فقولنا ذلك
الحكم غير معلوم ضرورة ولا استدلالا من حيث العقل فوجب
التوقف الى ان يرد به سمع وما قالوه من نفي النبوة في الصورة
البشرية فقد يرد الحجة عليه في اثبات النبوات واما المنافع
والمضار في الاشيا وكونها معلومة بالعقل فغير مسلم على
الاطلاق فان طريق معرفتها عند القوم وعند الطبيعيين
والاطبا هو التجربة والتجربة ما لم يتكرر لم يفد العلم والتكرار
فيه غير ممكن لاختلاف طبايع الاشيا بالنسبة الى مزاج
ومزاج وهوا وهوا وتربة وتربة فقط ولا يحصل التجربة
في شي واحد باعتبار واحد وايضا فان الخواص التي هي ورا
كيفيات الاشيا وطبايعها ربما تخالف ما يحصل بالتجربة من
الطبايع والخواص عندهم من فيض النفس الكلية على ماهيات
الاشيا وربما يحصل بالتكسير في مجرد عدد تركيب من اعداد
مخصوصة وربما يحصل امارة مخالفة في مجرد امزجة تركيب
من العناصر مخصوصة والمطلع على الماهيات غير الباحث
عن الكيفيات والكميات فلا بد اذن من اثبات شخص
له اطلاع على الكواكب وعلى ما ورا الكواكب حتى يكون الكل
عنده كصورة واحدة فيعرف خاصية منافع الاشيا ومضارها
للنبي صلعم

من جهة الخواص وحمل العامة على تسليم ذلك جملة وسياتي تقرير
ذلك ان شاء الله. واما الجواب عن مقالة التناسخية فوجه
الرد عليهم ان نبطل اصل مذهبهم في التناسخ وانكار البعث
في الاخرة فنقول اثبتم جزاء على فعل وفعلا هو جزاء على فعل
فهل ينتهي الافعال عندكم الى جزاء محض وهل يبتدي الاجزية
من فعل محض فان قضيتم بالتسلسل ابدا فذلك دور ام لا
محض فانه ان لم يكن فعل الا جزاء ولا جزاء الا فعل فلم يكن
فعل وجزاء اصلا فانه يتوقف كون الجزاء جزاء على سبق فعل
ويتوقف كون الفعل فعلا على سبق جزاء فيكون كل واحد منهما
موقوفا على صاحبه فيكون حكمه حكم توقف المعلول على العلة
وتوقف العلة على المعلول وذلك محال فلا بد اذن من
الابتداء من فعل اولي ليس بجزاء والانتهاء الى جزاء اخير ليس
بفعل وذلك تسليم للمسئلة ثم نقول ما الدرجة العليا
في الخير وما الدركة السفلى في الشر عندكم فان قالوا الدرجة العليا
هي الملكية او النبوة والدركة السفلى الشيطانية والجنية
قيل لهم لو قتل نبي جنية فما ثوابه ولا درجة في الثواب
فوق النبوة فلو قتل جنية نبيا فما عقابه ولا دركة في العقاب
تحت الجنية فيجب ان يعري على مذهبكم اشرف الطاعات
عن الثواب واكبر الكباير عن العقاب ومما يبطل التناسخ
راسا ان كل مزاج استعد لقبول صورة ملائمة من واهب
الصور فاذا فاضت عليه الصورة وقارنتها صورة النفس
المستنسخة لزم ان يكون لبدن واحد نفسان وذلك
محال واما الجواب عن مقالة البراهمة سياتي

على الاستيفاء في مسئلة اثبات النبوات في الرد عليهم مما يليق
بسؤالهم ان الذي ياتي به النبي معقول ام غير معقول نقول ما ياتي
به النبي معقول في نفسه اي في جنسه معقول ويمكن ان يدركه
العقل وليس كل ما هو معقول الجنس يجب ان يعقله الانسان
فان العلم بخواص الاشياء وماهيات الموجودات مما هو معقول بعقله صح
الجنس وليس كل انسان يدركه في الحال فبطل التلبيس الذي
تعلقوا به وتمت المسئلة ٥

القاعدة الثامنة عشر في ابطال الغرض والعلة في افعال الله تعالى

وابطال القول بالصلاح والاصلح واللطف ومعنى التوفيق
والخذلان والشرح والختم والطبع ومعنى النعمة والشكر ومعنى
الرزق والاجل مذهب اهل الحق ان الحق تعالى خلق
العالم بما فيه من الجواهر والاعراض واصناف الخلق والانواع
لا لعلة حاملة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة علة نافعة
له او غير نافعة اذ ليس يقبل النفع والضر او قدرت تلك
العلة علة نافعة للخلق اذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا
غرض له في افعاله ولا باعث له ولا حامل ولا علة ولا سبب
بل علة كل شي صنعه ولا علة لصنعه وقالت المعتزلة الحكيم
لا يفعل فعلا الا لحكمة وغرض وان الفعل من غير غرض سفه
وعبث والحكيم من يفعل احد امرين اما ان ينتفع او ينفع غيره
ولما تقدس الباري عن الانتفاع تعين انه يفعل لينفع غيره فلا
يخلو فعل من افعاله من صلاح ثم الاصلح هل يجب رعايته قال
بعضهم يجب رعاية الصلاح وقال بعضهم لم يجب الا الاصلح

لا نهاية له فلا اصلح الا وفوقه ما هو اصلح منه ولهم كلام في
اللطف وتردد في وجوب ذلك وقد قالت الفلاسفة واجب
الوجود لا يجوز ان يفعل فعلا لعلة لا لحمد ويتزين بالحمد والشكر
ولا لنفع او يدفع الضرر ولا لامر داع يدعوه ويحمله على الفعل
والعالي لا يريد امرا لاجل السافل بل الافعال صدرت عن المبادي
الاول وهي استندت الى العقل الفعال وانما ابدع العقل بلوازمه
وابدع بتوسطه سائر الاشياء على طريق اللزوم عنه ضرورة
اذ ليس يتصور وجود واجب الوجود الا كذلك فقالوا افادة
الخير والصلاح من المنعم ينقسم الى ما يكون لفائدة وغرض يرجع
الى المفيد والقابل ينقسم الى ما هو مثل المبذول كمقابلة المال (والى ما لا يكون)
بالمال والى ما ليس مثلا كمن يبذل المال رجاء الثواب والمحمدة
او اكتساب صفة الفضيلة وطلب الكمال به وهذه ايضا معاوضة
وليس بجود كما ان الاول معاملة وليس بانعام بل الجود والانعام
هو افادة ما ينبغي لمن ينبغي من غير غرض وعوض فالاول قد (كما ينبغي)
افاض الوجود على الموجودات كلها كما ينبغي وعلى ما ينبغي من
غير ادخار ممكن عن ضرورة او حاجة او زينة بحيث لو قدر
غيره من الممكنات الوهمية كان نقصا في ذلك الموضوع
لا كمالا وكل ذلك بلا غرض ولا فائدة وغيره يتصور امرا
ثم يعرض له احتياج الى وجوده فيحاول وجوده ليتم غرضه
كمن يريد ان يبني دارا يتصورها اولا ثم اذا احتاج اليها للاسكان (فائدة)
والسكنى يحاول وجودها الا انها ليتم غرضه بها او من يهب مالا
ويعطي عطاء ابتداء او عقيب سؤال تصور في نفسه اولا

اكتساب حمد او اجر او حمله على ذلك ضعف حال الفقير
فرق له رقة الجنسية فانعم عليه كان الحامل له على النوال
نفع يلحقه او ضرر يدفعه وتعالى الخالق الاول عن ذلك فلم يكن
تصوره وعلمه من المتصور المعلوم حتى يكون هو الكامل بل
المتصور من العلم والمقدور من القدرة وهذا كلام القوم
وهو حسن لولا تشبثهم بامور في ذلك لا نرتضيها والزامهم
امورا لا نستقصيها فقال اهل الحق قام الدليل على ان الباري
تعالى غني على الاطلاق اذ لو كان محتاجا من وجه ما لكان
من ذلك الوجه مفتقرا الى من يزيل حاجته ويقضي طلبته
فهو منتهى مطلب الحاجات ومن عنده نيل الطلبات
فلا يبيع نعمه بالاثمان ولا يكدر عطاياه بالامتنان ولو
خلق شيئا ما لعلة تحمله على ذلك او لداعية تدعوه اليه
او لكمال يكتسبه او حمد او اجر يحصله لم يكن غنيا حميدا
مطلقا ولا بارا جوادا مطلقا بل كان فقيرا محتاجا الى
كسب والذي يقرره ان كل صلاح يقدره العقل بالنسبة
الى شخص عارضه صلاح فوق ذلك او فساد مثل ذلك
بالنسبة الى ذلك الشخص فلئن كان الصلاح يقتضي وجوده بالنسبة
الى ذلك الشخص فالفساد يقتضي عدمه بالنسبة الى شخص
آخر فالسم في اصحاب السموم صلاح وفي حق غيرهم والحيوانات
فساد فلو كان الصلاح اقتضى وجوده فالفساد اقتضى عدمه
وكما يختلف ذلك بالاشخاص يختلف الصلاح والفساد

ما جزوي والكلي ونحن لا ننكر ان افعال الله تعالى استملت على خير كثير
وتوجهت الى صلاح ولم يخلق الخلق لاجل الفساد لكن الكلام
انما وقع في ان الحامل له على الفعل ما كان صلاح بل نفسه
وخير يتوقعه بل لا حامل له وفرق ما بين لزوم الخير والصلاح
لاوضاع الافعال وبين حمل الخير والصلاح على وضع الافعال
كما فرق في فاضرورنا بين الكمال الذي يلزم وجود الشي وبين
الكمال الذي يستدعي وجود الشي فان الاول فضيلة
هي كالصفة اللازمه والثاني فضله هي كالعله الحامله
قالت المعتزله قد قام الدليل على ان الرب تعالى حكيم في
افعاله والحكيم من يكون افعاله على احكام واتقان فلا
يفعل فعلا جزافا ان وقع خيرا فخير وان وقع شرا فشر
بل لا بد وان ينحو غرضا ويقصد صلاحا ويريد خيرا ثم النفع
ينقسم الى ما يرجع الى الفاعل ان كان محتاجا اليه او الى
غيره وان كان الفاعل غنيا عن محتاج كانقاذ الغرقى و
تخليص الهلكى مستحسن في العقول وذلك وربما لا يكون المنقذ
ملتمسا نفعا او متوقعا حمدا واجرا او عوضا وهذا ورد في
بعض الكتب ما خلقت الخلق لاربح عليهم ولكن خلقتهم
ليربحوا علي والذي يقرر ان الحكمة الالهية في خلق
العالم ظاهره لمن تاملها بالعقل منصوصه لمن طلبها من
السمع اما العقل فقد شهد بان الحكمة في خلق العالم

المهان الايات ليستدل بها على وحدانيته ويتوصل بها الى
معرفته فيعرف ويعبد ويستوجب به ثواب الابد
واما السمع فايات الله فيها كثيرة منها قوله تعالى خلق
الله السموات والارض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت
ولهذا صار كثير من العقلا الى ان اول ما يخلقه الباري تعالى
يجب ان يكون عاقلا مفكرا لان خلق شي من غير ان ينظر
فيه بالاعتبار ويتوسل الى معرفه الباري باستبصار عبث
وسفه قالوا وما ذكرناه لا ينافي الغنى بل هو كمال الغنى عن
خلقه فان كمال الغنى لا يعرف الا باحتياج كل العالم اليه
واحتياج العالم انما يعرفه العالم فيستدل به على كمال
انفراده تعالى بغناه والله تعالى في كل صنع وصنايعه حكمه
ظاهره واية تدل على وحدانيته باهره والا يتكرها
العقول البليه ولا ينبو عنها الا الاوهام السفيهه
قال اهل الحق مسلم ان الحكيم من كانت افعاله محكمة متقنة
وانما تكون محكمه اذا وقعت على حسب علمه واذا
حصل على وفق علمه لم يكن جزافا او وقعت بالاتفاق
وقولكم ولا بد وان ينحو غرضا ويريد صلاحا فما المعنى بالغرض
وما معنى الصلاح ولا شك انكم لا تفسرون الغرض باجلاب
نفع او دفع ضرر اذ الحق قادر على كل شي والغني المطلق
عن كل شي مقدس عن النفع والضرر واللذه والالم فتعالى

عن ان يكون محلا للحوادث قابلا للاستحالات والتغيرات
وان فسرتموه بنفع الغير وصلاحه فما النفع المطلق وما الصلاح
المطلق في خلق العالم باسره ان قلتم ليستدل بوجوده
على وحدانيته قلنا والحكيم اذا فعل فعلا لغرض معين وجب
له ان يحصل له ذلك الغرض من كل وجه ولا يتخلف غرضه
من وجه والا فينسب الى الجهل والعجز ومن المعلوم ان
الغرض الذي عينتموه لم يحصل اذا قدر خلو العالم في الاول
من العقلا وان لم يقدر ذلك لم يحصل في الاكثر والغرض
اذا كان معلقا باختيار الغير لم يصف عن شوائب الخلاف
فلم يحصل على الاطلاق ثم لو خلقهم ولم يكلفهم لا عقلا ولا سمعا
وفوض الامر اليهم ليفعلوا ما شاوا من غير حرج ايضر ذلك
ام يلحقه نقص او يثلم جلاله فعل او ليس الطيور في الهوا
والسوايم في الفلا يغدو ويروح من غير تكليف فما السر
في تخصيص بني ادم بالتكليف عقلا ولم ينتفع به ولم
يتضرر بضده قالوا لياتي المكلف كما امر فيثبته على ذلك
ويعوضه عما فات عنه ويكون التذاذ المكلف بالثواب
والعوض المترتب على فعله وكسبه اكثر من التذاذه بنفس
التفضل والتكرم قلنا بالله العجب من حكمة ما اشرفها
وسر ما ادقه تعبت عقولكم من شدة التعمق في استخراج
المعاني فقد عاد حكمه الله تعالى في خلق السموات والارض
بما فيهما الى ان يكون التذاذ المكلف بثواب يناله على عمله

اكثر من التذاذه بفضل يناله من غير عمل الا فاذا قصينا عن
الاغراض كان الغرض من خلق العالم هو الاستدلال وكان الغرض
من الاستدلال حصول المعرفة وكان الغرض من حصول المعرفة
وجوب الثواب وكان الغرض من الثواب حصول التفرقة بين
امري المقابلة والعطية فغرض الاغراض من خلق العالم بكافته
من الجواهر والاعراض ما لا يجوز ان يكون غرضا للعاقل او لا يقدر
الخالق على ان يخلق لذة في التفضل اكثر مما خلقها في الثواب
واللذات كلها مخلوقة لله عز وجل او لا ينادي العبد المكلف يا رب
مغفرتك اوسع من ذنوبي ورحمتك ارجى عندي من عملي
يا من لا تنقصه المغفرة ولا تضره الذنوب اغفر لي ما لا يضرك
واعطني ما لا ينقصك حتى يكون ابتهاجي برحمتك ومغفرتك
الطف من التذاذي بمعرفتي وطاعتي او ابعد من غاية
اللوم وركاكة الهمة ان يهدي فقير هدية حقيرة الى ملك
كبير شيمته البذل والعطا من غير سوال وعوض هدية
لينيل نوالا ثم يوجب عليه العوض ويقول التذاذي
بما يقابل هديتي اكثر من عطاياك التي لا تحصى انظر كيف
عادت الحكمة الالهية في خلق العالم باسره عند القوم
الى اخس الدرجات في الهمة وامس الحاجات الى المرمة بحيث
لا يرتضيه عاقل لارمام بنية الكنيف فكيف يرتضيه
الرب الفاطر لاحكام صنعة اللطيف تعالى وتقدس
واما اللامات في مثل قوله تعالى ولتجزى كل نفس فهي
لام المال وصيرورة الامر وصيرورة العاقبة لا لام

التعليل كما قال تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
وقوله وجعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا ولتبتغوا
من فضله واعلم انه كما لا يتطرق لم الى ذات الباري تعالى
وصفاته لم يتطرق الى صنايعه وافعاله حتى لا يلزم
ان يجاب لانه كذا او لكونه كذا فلا يقال لم وجد ولم كان
العلم ولا يقال لم اوجد العالم ولم خلق العباد ولم كلف العقلا
ولم امر ونهى ولم قدر وقضى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون
قالت المعتزلة نحن على طريقين في وجوب رعاية الصلاح
والاصلح فشيوخنا من بغداد حكموا ان الواجب في الحكمة
لخلق العالم وخلق من يكون قابلا للتكليف ثم استصلاح حاله
باقصى ما يقدر من اكمال العقل والاقدار على النظر والفعل
واظهار الآيات وازاحة العلل وكل ما ينال العبد في الحال
والمآل من البأساء والضراء والفقر والغنى والمرض والصحة
والجوع والموت والثواب والعقاب فهو صلاح له حتى
تخليد اهل النار في النار صلاح لهم واصلح فانهم لو اخرجوا
منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا الى شر من الاول
وشيوخنا من البصرة صاروا الى ان ابتداء الخلق تفضل
وانعام من الله تعالى من غير ايجاب عليه لكنه اذا خلق
العقلا وكلفهم وجب عليه ازاحة عللهم من كل وجه
ورعاية الصلاح والاصلح في حقهم باتم وجه والمبالغة
قالوا والدليل على المذهبين كون الصانع حكيما والحكيم
لا يفعل فعلا يتوجه عليه سؤال ويلزمه حجة بل يزيح
العلل كلها فلا يكلف نفسا الا وسعها ولا يتحقق الوجوب

الا باكمال العقل والاقدار على الفعل ولا يتم الغرض من التكليف
الا باثبات الجزاء ولتجزى كل نفس ما كسبت واصل الخلق صلاح
والتكليف صلاح والجزاء صلاح والبلوغ ما يمكن في كل صلاح هو الاصلح
وزيادات الدواعي والصوارف والبواعث والزواجر في الشرع
والعقل والطاف بعضها خفي وبعضها جلي فافعال الله تعالى اليوم
لا تخلو من صلاح واصلح ولطف وافعال الله تعالى غدا على سبيل
الجزاء اما ثواب او عوض او تفضل فالصلاح ضد الفساد فكل
ما عري من الفساد سمي صلاحا وهو الفعل المتوجه الى الخير
من قوام العالم وبقاء النوع عاجلا والمؤدي الى السعادة السرمدية
آجلا والاصلح هو اذا صلاحان وخيران فكان احدهما اقرب
الى الخير المطلق فهو الاصلح واللطف هو وجه التيسير الى الخير
وهو الفعل الذي علم الرب تعالى ان العبد يطيع عنده
وليس في مقدور الله لطف وفعل لو فعله لآمن الكفار ثم
الثواب فهو الجزاء على الاعمال الحسنة والعوض هو البدل
عن الفايت كالسلامة التي هي بدل الالم والنعيم التي هي
في مقابلة البلايا والمحن والرزايا والفقر والتفضل هو
ايصال منفعة خالصة الى الغير من غير استحقاق يستحق
بذلك حمد وثناء ومدح وتعظيم ووصف بانه محسن مجمل
وان لم يفعله لم يستوجب بذلك ملاما وذما وليس للمعتزلة
في جميع ما ذكروه من المواضعات والحدود مستند عقلي
ولا مستروح شرعي الا مجرد اعتبار العادة في الشاهد
وتسميتها معقولا ثم اعتبار الغايب بالشاهد وهم

في الحقيقة مشبهة الافعال فانكر الاشعرية عليهم الزامات
منها قولهم اذا اوجبتم على الله تعالى رعاية الصلاح والاصلح
في افعاله فيجب ان توجبوا علينا رعاية الصلاح والاصلح في
افعالنا حتى يصح اعتبار الغائب بالشاهد واذا لم يجب علينا
بالاتفاق رعايتهما من كل وجه الا بقدر ما والتعرض للتعب
والتعب لو كان فاصلا بين الشاهد والغائب لكان فاصلا
في اصل الصلاح ومنها ان القربات من النوافل صلاح فليجب
وجوب الفرائض ومنها القضاء بان خلود اهل النار في النار
يجب ان يكون صلاحا لهم وقولهم بانهم لو ردوا لعادوا لما
نهوا عنه لا يغني فان الله لو اماتهم او سلب عقولهم وقطع عقابهم
كان اصلح لهم ولو غفر لهم ورحمهم واخرجهم من النار اذ لم يعذر
بكفرهم وعصيانهم كان اصلح لهم ومنها ان كل ما فعله الرب
من الصلاح لو كان حتما عليه لما استوجب بفعل ما شكرا وحمدا
فانه في فعله قضى ما وجب عليه ولما استوجب عبد بطاعته انما
ثوابا وتفضلا فانه في طاعته قضى ما وجب عليه ومن قضى
دينه لم يستوجب شيئا آخر ومنها قولهم نحن فرضنا الكلام
في انظار ابليس وامهاله اكان صلاحا له وللخلق ام فسادا
وفي اماتة النبي عليه افضل التسليم اكان صلاحا له وللخلق
ام فسادا فان كان تبقية ابليس صلاحا مع اضلاله الخلق
فهلا كان تبقية النبي عليه السلام صلاحا مع هدايته الخلق
وكيف صار الامر بالضد من ذلك ومنها انكم حسنتم التكليف
لتعريض المكلف عليهم للثواب الدائم واذا علم الرب تعالى انه لو

اخترم العبد قبل البلوغ وكمال العقل لكان ناجيا ولو امهله ومهل لعانده
له النظر لعند وكفر وجحد فكيف يستقيم ان يقال راعى به الصلاح
والاصلح ومن المعلوم ان المقصود من التكليف عند القوم
التي الاستصلاح والتعريض لاسنى الدرجات لا تنال الا بالاعمال
فوجب ان يكون الرب تعالى مسيء النظر لمن خلقه واكمل
عقله وكلفه مع العلم بانه يهلك ويخسر ولزم من حيث
الحكمة ان يكون علمه مانعا له عن ارادته التعريض لمن هذه
حاله للنفع والثواب وفي العادة كل من عرف من حال ولده
انه لو سافر واتجر في مال يعطيه لهلك وخسر فلا يحسن
من حيث العقل ان يبعثه الى التجارة ويعطيه المال لاجل
الخسران ولو علم من ولده انه لو اعطاه سيفا وسلاحا ليقاتل عدوا
من اعدائه لظل يقتل نفسه ويبقى السلاح لعدوه لم يكن من الحكمة
ان يعطيه السلاح ويبعثه للقتال عدو البتة بل لو فعل ذلك
كان ساعيا في هلاك ولده ومن مذهبهم ان الرب تعالى
لو علم انه ارسل رسولا الى خلقه وكلفه الاداء مع علمه
بانه لا يؤدي فان علمه يصرفه عن ارادة الاداء عنه فكذلك لو
علم انه يكفر ويهلك فوجب ان يصرفه عن ارادة الخير والصلاح
به وهذا بمثابة من ادلى حبلا الى غريق ليخلص نفسه من الغرق
مع العلم بانه يخنق به نفسه فقد اساء النظر له بل قصد به هلاكه
ومن مذهبهم ان الرب تعالى اذا علم ان في تكليفه عبدا من
العباد فساد الجماعة فانه يقبح تكليفه لانه استفساد لمن يعلم
انه يكفر بتكليفه ومن الالزامات ان القوم قضوا بان
عندهم

الرب تعالى قادر على التفضل بمثل الثواب فاي غرض له في
تعريض العباد للبلوى والمشاق قالوا الغرض فيه ان استيفاء
المستحق اهنى والذ من قبول التفضل وهذا كلام من لم
يعرف الله حق معرفته وكيف يستنكف العبد وهو مخلوق مربوب
من قبول فضل الله تعالى فلو خلق الخلق واسكنهم الجنة كان
حسنا منه ولو خلقهم في الدنيا ثم اماتهم من غير تكليف كان حسنا
الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين اليس لو خلقهم وكلفهم
وقطع عنهم الالطاف كانوا ابلغ في الاجتهاد واحمل للمشاق
وكان الثواب لهم اكمل والالتذاذ بما يستحقونه من العوض
اشد فهلا قطع عنهم الالطاف باسرها لتكون اللذة في الثواب
اوفر ثم تلزمهم فرض الكلام في طفلين احدهما اخترمه قبل البلوغ
لعلمه بانه لو بلغ لكفر لكان لصلاح الاخترام في حقه حتى لا يستوجب
عقاب الابد والثاني اوصله الى حال البلوغ والعقل والتكليف
فكلفه فكفر فيقول هلا اخترمتني قبل البلوغ كما اخترمت اخي
حتى لا يتوجه علي تكليف يوجب به عقاب الابد وطفلين اخرين
احدهما اخترم قبل البلوغ وهو ان كافر وقد علم انه لو بلغ
كان مؤمنا واصلح فيقول هلا ابقيتني فكلفتني حتى اومن واستوجب
به ثواب الابد اكثر والاخر اوصله الى البلوغ وهو انه مسلم
فكفر وافسد فيقول هلا اخترمتني حتى لا استوجب
عقاب الابد وبالجملة كل من اوجب رعاية الصلاح
والاصلح يلزمه ان يقضي بوجوب اخترام الاطفال التي علم
الله تعالى منهم الكفر بعد البلوغ حتى لا يوجد كافر في العالم
وابقى الاطفال التي علم الله تعالى منهم الايمان حتى لا يتحقق

فلا يبقى للرب حجة

الا الايمان والمؤمن في العالم والصلاح يدور على المعلوم كيف كان
ثم ما من اصلح الا وفوقه اصلح منه والاقتصار على رتبة واحدة كا
لاقتصار على الصلاح فلا معنى للاصلح ولا نهاية له ولا يكلف في
العقل رعايته ثم للمعتزلة في الالام واحكامها كلام وهي على
مذهب الاشعري لا تقع مقدورة لغير الله تعالى واذا وقعت
كان حكمها الحسن سواء وقعت ابتداء او جزاء او غير تقدير سبق
استحقاق عليها ولا تقدير جلب نفع او دفع ضرر اعظم منها بل المالك متصرف
في ملكه كما شاء سواء كان المملوك بريا او لم يكن بريا ومن الثنوية الى ان
الالام والغموم والاوجاع منسوبة الى اهرمن دون النور فقد سبق
الرد عليهم ومن نسبها الى اعمال سبقت لغير هذا الشخص فهو مذهب
التناسخية وقد سبق الرد عليهم ايضا في استرواح العقلاء الى
اهل العادة انهم يستقبحون الالم من غير سبق جناية والالم [illegible]
العقل واذا اضطر اليه رام الخلاص منه فلذلك يقبحه ويحكم لاساءتهم
ان الالم ضرر وتاباه النفوس وتنفر عنه الطباع لكن كثيرا من الالام
مما ترضاه النفوس وترغب اليه الطباع اذا كان يرجو فيه صلاحا
هو اولى بالرعاية مثل الحجامة والصبر على شرب دواء الصبر رجاء الشفاء
ونرى كثيرا ايلام الاطفال والمجانين وشرط العوض فيه يوم في فتحه
والمالك قادر على التفضل بمثل العوض عالم بان الصلاح في الايلام
وبالجملة المتصرف في ملكه وملكه له التصرف مطلقا كما شاء يفعل
الله ما يشاء ويحكم ما يريد وللفريقين في التوفيق والخذلان والشرح والطبع
وامثالها كلام على طرفي الغلو والتقصير والحق هو القصد بينهما دون
الجائر منهما وقالت المعتزلة التوفيق والله تعالى اظهار الايات
في خلقه الدالة على وحدانيته وابداع العقل والسمع والبصر في الانسان
وارسال الرسل وانزال الكتب لطفا منه تعالى وتنبيها للعقلاء عن غفلتهم
وتقريبا للطريق الى معرفته وبيانا للاحكام وتمييزا بين الحلال والحرام

من الخلق بدون آدم

واذ فعل ذلك فقد وفق وهدي سنن السبيل واوضح المحجه والزم الحجه
وليس يحتاج في كل فعل ومعرفه الى توفيق مجدد وتسديد متجدد بل التوفيق عام
سابق على الفعل والخذلان لا يتصور مضافا الى الله تعالى بمعنى الاضلال والاغواء
والصد عن الباب وارسال الحجاب على الالباب اذ يبطل التكليف به
ويكون العقاب ظلما وقالت الاشعريه التوفيق والخذلان ينسبان الى الله تعالى
نسبه واحدة على جهه واحده فالتوفيق من الله تعالى خلق القدره الخاصه على
الطاعة والاستطاعة اذ كانت عنده مع الفعل ومتجدد ساعه
فساعه فلكل فعل قدره خاصه والقدرة على الطاعه صالحه لها دون
ضدها من المعصيه فالتوفيق خلق تلك القدرة المتعلقه مع الفعل و
الخذلان خلق القدرة المعصيه واما الاباضيه فالخلق فنسبته
الى الموفق كنسبتها الى المخذول والقدرة الصالحه للضدين اعني الخير
والشر ان كانت توفيقا بالاضافه الى الخير فهو خذلان بالاضافه الى
الشر والقصد من الطريقين ان يقسم التوفيق قسمه عموم وخصوص
على عموم الخلق وخصوصهم فعموم الخلق في توفيق الله تعالى الشامل
لجميعهم وذلك نصب الادله والامداد على الاستدلال وارسال الرسل وتسهيل
الطرق لئلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل وخصوص الخلق في توفيق
الله تعالى الخاص لمن علم منهم الهدايه واراد به الاستقامه وذلك اصناف
لا تحصى والطاف لا تستقصى يبتدي من كمال الاعتدال في المزاج احدهما
من جهه الطبيعه طبيا والثاني من جهه الشريعه حلالا وهذا في النطفه الحاصله
من الابوين وعليها النقش الاول من السعاده والشقاوه كما قال المصطفى
صلوات الرحمن عليه السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه
الترببه من الابوين او من الاستاد والمعلم او من اهل البلده وذوي القرابه والخلطه
معونه اخرى قويه حتى ربما تغير الاعتدال عن النقص الى الكمال وعن الكمال
الى النقص وعليه النقش الثاني من الفطره والاصال كما قال عليه السلم فطر الله تعالى
العباد على معرفته فاجتالتهم الشيطان عنها وقال كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون فاجتالتهم
ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه ثم الاستقلال بحال البلوغ وكمال العقل
يحتاج الى اقوى استعداد من التوفيق وكذا من زلة الاقدام ومحجة الاعلام فالتوفيق

ان لا يكله
ان لا يكله الى نفسه مما هي عليها من الاستقلال والاستبداد والخذلان ان يخليه
الا بالله واجبا في كل حال وذلك مطردة الشياطين اذ مدخل
احتيال الشيطان تعزيره بحوله وقوته والفطره هي الاحتياج الى الله
تعالى والتسليم لله تعالى والتوكل على الله ولا حول ولا قوة
الا بالله وذلك هو كنز من كنوز الجنه فهذه الحاله اعني حاله
البلوغ والاستقلال هي مثار القوى الحيوانيه الغضبيه و
الشهوانيه حتى قال الصديق الاول يوسف عليه السلم وما ابرئ
نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي وذلك عند مثار
القوى الشهوانيه وقال الكليم عليه السلم ذلك القبطي فقضى عليه قال
هذا من عمل الشيطان وذلك عند مثار القوى الغضبيه وتبرا
المصطفى عليه السلم من القوتين فقال في كل حال اللهم واقيه كواقيه
الوليد رب لا تكلني الى نفسي طرفة عين وعلى هذه الحاله النفس
الثالث ومن يمتد الى اخر العمر فلا بد له مواعظ الشرع ترغيبا
وترهيبا ولا يجانبه مواقع التقدير تنبيها وتحذيرا فان انفتح
سمعه لمواعظ الشرع وبصره لمجاري التقدير انشرح صدره
وصار على نور من ربه فذلك الشرح والبسط افمن شرح
الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وان جعل اصبعه في
اذنه فلم يسمع الايات الامريه واسبل جفنه على عينه فلم يبصر
الايات الخلقيه صار على ظلمه من طبعه وذلك الطبع والختم بل طبع الله
عليها بكفرهم ختم الله على قلوبهم وسمعهم وعلى ابصارهم غشاوة
وربما يكون الختم والطبع عن قساوة في جوهر جبلته اكتسبها
من اصل فطرته وربما يكون جزاء على كفر ونفاق اثر على حال
فطرته فالتقدير مصدر والتكليف مظهر وكل التقدير والمقدر

مبسر لما خلق له فالحاصل ان الموكول الى حوله وقوته في خذلان الله تعالى والمتوكل على حول الله وقوته في توفيق الله تعالى فعلى راي القدرية العبد ابدا في الخذلان اذ هو موكول الى حوله وقوته لم يستعن بالله ولم يتوكل على الله وعلى راي الجبرية العبد ابدا في الخذلان اذ هو خاذل نفسه في امتثال امر الله لم يعبد الله ولم يحفظ حدود الله والحق الذي لا غبار عليه اياك (انه قوله) نعبد محافظة على العبودية واياك نستعين استعانة بالربوبية والتوفيق والخذلان والشرح والطبع والفتح والختم والهداية والضلال تنسب الى الله تعالى بشرط ان يكون احق الاسمين به احسن الاسمين ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها واولى الفعلين بحكمه وتقديره اولى الفعلين وجودا اللهم ما خصوا لا بيدك الخير انك على كل شيء قدير اللهم من احسن فبفضلك يفوز ومن اسا فبخطيئته يهلك لا المحسن استغنى عن رفدك ومعونتك ولا المسيء غلبك ولا استبد بامر خرج به عن قدرتك فيا من هو هكذا لا هكذا لغيرك صل على محمد وآل محمد وافعل بي ما انت اهله انك اهل لكل جميل والقول في النعمة والرزق قريب مما ذكرناه فمن راعى فيهما عموما قال النعمة كل ما يتنعم به الانسان في الحال والمآل والرزق كل ما يتغذى به من الحرام والحلال وقد سماهما الله تعالى باسمهما فقال واذا انعمنا على الانسان اعرض ونأى بجانبه وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ومن راعى فيهما خصوصا قال النعمة في الحقيقة ما يكون محمود

العاقبة وهو مقصور على الدين قال الله تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون والرزق في الحقيقة ما يكون حلالا مباحا شرعا قال الله تعالى انفقوا مما رزقناكم والحرام لا يجوز الانفاق منه وكلا القولين صحيح اذا اعتبر فيهما العموم والخصوص ولا مشاحة في المواضعات والشكر على النعم والارزاق واجب وهو ان يراها تفضلا من المنعم فضلا فيحمده قولا ولا يستعملها في المعاصي فعلا والارزاق مقدرة على الآجال والآجال مقدرة عليها ولكل حادث نهاية وليس يختص النهايات بحق الحيوانات وما علم الله تعالى ان شيئا ان ينتهي عند اجل معلوم كان الامر كما علم وحكم ولا يزيد في الارزاق زايد ولا ينقص منها ناقص واذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وقد قيل ان المكتوب في اللوح المحفوظ حكمان حكم مطلق بالرزق والاجل وحكم مقيد بشرط ان فعل كذا يزاد في رزقه واجله كذا وان فعل كذا ينقص منها كذا وعليه يحمل ما ورد في الخبر ان صلة الرحم تزيد في العمر وقد قال الله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب ان ذلك على الله يسير وقال الا في كتاب من قبل ان نبراها وقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب والله اعلم بالصواب

القاعدة التاسعة عشر في

اثبات النبوات وتحقيق المعجزات ووجوب عصمة الانبياء عليهم السلم صار البراهمة والصابية الى القول باستحالة

النبوات عقلا وصارت المعتزله وجماعة من الشيعه الى ا
القول بوجوب وجود النبوات عقلا من جهة اللطف وصارت
الاشعرية وجماعة اهل السنه الى القول بجواز وجودها
عقلا ووقوعها في الوجود عيانا وينتفي استحالتها بتحقق
وجودها كما تثبت تصورها بنفي استحالتها ومدرك الاستحاله
على مذهب المنكرين آيل الى حسم باب معرفه الصدق في دعوى
النبوة فقالوا بم تعرفون صدق المدعي وقد شاركناه في
النوعيه والصورة اَبنفس دعواه وقد علم ان الخبر يحتمل الصدق
والكذب ام بدليل يقترن به وذلك الدليل ان كان مقدورا
له فهو ايضا مقدور لنا وان لم يكن مقدورا له بل هو مقدور الله
تعالى فلا يخلو اما ان يكون فعلا معتادا او لا فان كان معتادا
المدعي فلا يكون دليلا له وان كان فعلا خارقا فمن اي للعادة صح
وجه يدل على صدقه والفعل من حيث هو فعل لا يدل على
الاختصاص بشخص معين سوى اقترانه بنفس دعواه وللاقتران
اسباب اخر محتملة كالخرق العادة احوال مختلفه واذا احتمل
الوجوه عقلا لم يتعين جهة الدلالة فانحسم باب الدليل وكل
وجه اما نفس الاقتران فربما لا يتفق في بعض الاحوال اذ
الفعل فعل الله وهو منوط بمشيه الله تعالى فكيف يوجب
المدعي على الله تعالى فعلا يفعله في تلك الحاله ولكن يدعي
النبي على اصلكم هذه الدعوى التي قررتموها فانه يحيل
خلق الايات على مشيه الله تعالى كما اخبر كتابكم قل
انما الايات عند الله وما يشعركم انها اذا جاءت
لا يؤمنون وكم من نبي سئل اظهار الآية فلم يظهر

في الحال على يده فان كان ظهور الآية في بعض الاوقات دليلا
على صدقه فعدم ظهورها في بعض الاوقات دليلا على كذبه
وليس الامر كذلك على اصلكم فاذا قال واحد من عرض الناس
وهو مجهول الحال عند الكل اني رسول الله اليكم فطولب بالاية
وجب عليه التضرع الى الله في استدعاء الآية الخارقة للعادة
على مقتضى الدعوى ووجب على الله اجابته في الحال الى
ذلك كان الايجاب اولا على الله ورسوله من الخلو وهو
عكس ما رمتم اثباته ثم مسئلة النظر والاستمهال فيه
يودي الى افحام الانبياء فانه اذا ادعى الرسالة قال المدعو
العلم بالرسول يترتب على العلم بالمرسل والعلم به ليس يقع
بديهة وضرورة فلا بد من نظر واستدلال في افعاله استدلالا
بتغيرها على حدوثها وبحدوثها على ثبوت محدثها ثم النظر في قدمائه ثم
في وحدانيته ثم النظر في صفاته الواجبة له والجايز عليه
وما يستحيل في صفته وبعد ذلك ينظر في جواز انبعاث
الرسل ثم في معجز هذا المدعي بعينه فيقول امهلني حتى انظر
في هذه الابواب واقطع هذه المراتب فهل يجب على النبي امهاله ام
لا فان لم يمهل فقد ظلم اذ كلفه ما لا يطيق وذلك ان العلم
اذا لم يحصل الا بالنظر والنظر يستدعي مهله وزمانا ولم يمهله
فقد ظلمه وامره بمجرد التقليد والتقليد اما كفر او قبيح واذا
امهله فيلزم ان لا يعود اليه حتى ينتهي النظر نهايته ولا يتقيد ذلك
بزمان معين بل يختلف الحال فيه باختلاف الاشخاص واذهانهم
وكياستهم في مدارج النظر وان تضافر من استمهل وجب

[illegible]

المطرح
في قدماء ثم

امهاله نعطل النبي عن الدعوة فان عاد اليهم قالوا نحن بعد في
مهلة النظر فليس لك علينا حكم بعد الامهال ولم تثبت عندنا
صدقك بعد فنتبعك ثم اذا كان النبي مبلغا عن الله تعالى
فلا بد ان يسمع امره وكلامه اولا ثم يبلغ عنه او يسمع
ممن سمع منه فبم عرف النبي ان المتكلم هو الله او بم عرف ان
المتوسط ملك يوحي اليه وبم عرف ذلك الملك ان الرب تعالى
هو الامر المتكلم فالجواب عن هذه المسئلة هذا كلامنا
على نفس الدعوى اما الكلام على بينة الدعوى فنحن ننكر اولا
ما حكيتموه عن الانبيا من قلب العصا حية واحيا الموتى
وفلق البحر وخروج الناقة من الصخرة الصما وتسبيح الحصا
وانشقاق القمر فان جنس ذلك مستحيل الوجود فنحن
نمنع اولا حصولها فما دليلكم على وقوع ذلك ثم بم تنكرون
على من يرد الخوارق الى خواص الاشيا فانا نجد حصول
امثال ذلك من الحادثات على يد من لا دين له ولا علم كالامطار
التي تحدث من اصطكاك الاحجار وكالرياح التي تهب من
تحريك ما مخصوص ثم التعزيم والتنجيم والتسخير وعلم
الطلسمات واستسخار الروحانيات واستخدام الكواكب
العلوية علوم معروفة والعمل بها من العجايب المعجزة
والغرايب المفحمة فما انكرتم ان ما اتى به هذا المدعي
من جنس ذلك ثم الواجب عليكم ان تثبتوا وجه
دلالة المعجزة على الصدق فانه من حيث هو فعل دل على
قدرة الفاعل فقط ومن هذا الوجه لم يدل على صدق قول
المدعي من حيث اقترانه بدعواه لم يدل ايضا لان اقترانه

فان سمع منه مثلا ص

تملك ص

فبم انكرتم ظ

بدعواه كاقترانه بحدوث حادث اخر من قول وعمل لم يدل
نفس الاقتران على حق وباطل فكيف دل هاهنا وايضا فان
عندكم يجوز ظهور خرق العادة على يدي مدعي الالهية
ولم يدل ذلك على صدق دعواه فكيف يدل على صدق دعوى
النبوة قال اهل الحق قام الدليل على ان الرب تعالى خالق
الخلق ومالكهم ومن له الخلق والامر والملك والملك له ان
يتصرف في عباده بالامر والنهي وله ان يختار منهم واحدا يعرفه
امره ونهيه فيبلغ عنه اليهم لان من له الخلق والابداع له
الاختيار والاصطفا وربك يخلق ما يشا ويختار ولا استحالة
في هذه الرتبة ولا استحالة في نفس الدعوى فلا يضاهي
استحالة استحالة دعوى الالهية بل هو من الجايزات العقلية
بل الواجبات الحكمية فبقي كون الخبر والدعوى على احتمال الصدق
والكذب وانما يترجح الصدق على الكذب بدليله وللمتكلمين
طرق في اثبات المرجح احدها ان اقتران المعجزة بتحدي المدعي
نازل منزلة التصديق بالقول وذلك انه متى عرف من سنة
الله تعالى انه لا يظهر امرا خارقا للعادة على يدي مدعي
الرسالة عنه في وقت التحدي والاستدعا الا للتصديق
فيما تحدى به واجتماع هذه الاركان ينتهض قرينة قطعية
دالة على صدق المدعي وكان المعجز بالفعل كالتصديق شفاها
بالقول ونحن نعلم قطعا في صورة من مدعي الرسالة عن ملك
حاضر محتجب بستر والجماعة على كثرتها حضور ثم ان رجلا
من عرض الناس اذا قام بين يدي ذلك الجمع الكثير والخلق

وقال يا ايها الناس اني رسول هذا الملك الكريم وآية صدقي في دعواي
انه يحرك هذا الستر اذا استدعيت منه ثم قال ايها الملك ان كنت
صادقا في دعواي الرسالة عنك فحرك هذا الستر فحرك في الحال
علم قطعا ويقينا الكل قرينة الحال انه اراد بذلك الفعل تصديق
المدعي ونزل التحريك منه على خلاف العادة منزلة التصديق
بالقول ولم يشك واحد من اهل الجمع ان الامر على ما يخبر المدعي
به فكذلك في صورة مسئلتنا هذه فاذن المرجح للصدق هو
القرائن الحاصلة من اجتماع امور كثيرة منها الخارق للعادة ومنها
كونه مقرونا بالدعوى ومنها سلامته عن المعارضة فا
نتهضت هذه القرائن بمجموعها دلالة على صدق المدعي نازلة
منزلة التصديق بالقول وذلك مثل العلم الحاصل من سائر القرائن
اعني قرائن الحال وقرائن المقال وجه اخر الآية الخارقة للعادة
فكما دلت بوقوعها على قدرة الخالق وباختصاصها على ارادته
وباحكامها على علمه كذلك دلت بوقوعها مستجابة لدعاء
الداعي لا لدعوى المدعي على ان له عند الله تعالى حالة صدق حالة
ومقال حق ومن كانت دعوته مستجابة عند الله تعالى ط
يستحيل ان يكون في دعواه كاذبا على الله تعالى هذا هو حقيقة حقيقة
النبوة وذلك ان استجابة الدعوة في امور لم يقدر الخلق على
ذلك دليل على صدق حال الداعي ولو قدر الداعي كاذبا
في نفسه على الله تعالى افحش كذب وهو الرسالة عنه بما لم
يرسل انقلب دليل الصدق دليلا على الكذب وهو متناقض
ونحن لا ننكر ان يكون شخص من الاشخاص مستجاب الدعوة ثم ينقلب
حاله الى حالة الاشقياء كما لا ننكر ان يظهر خارق العادة على

يد ساحر لكن الشرط في الامرين شيء واحد وهو ان يكون المدعي في حال
ما يدعي مستجاب الدعوة بالآية حتى يكون الآية دالة على صدق
حالته ودرجته عند الله تعالى واذا قدر كونه كاذبا انقلبت الدلالة
على الصدق دلالة على الكذب وهو محال لتناقضه وكما ان الوقوع
اذا دل على القدرة لم يدل على العجز والاحكام لما دل على العلم
لم يدل على الجهل كذلك دليل الصدق لا يجوز ان يصير دليلا
على الكذب وهذه الطريقة احسن من الاولى ووجه آخر
نقول قرينة الصدق ملازمة لتحدي النبي الصادق عن الله تعالى
وذلك ان المعجز ينقسم الى منع المعتاد والى اثبات غير المعتاد
واما المنع من المعتاد فكالحبس عن الحركات الاختيارية مع
سلامة البنية واحساس التيسير والثاني في مجرى العادة
ومثال ذلك تيه بني اسرائيل في قطع الطريق ومنع السحرة
من التخييل وحصر زكريا عليه السلام عن الكلام المعتاد ويجوز ان
يقدر صرف الدواعي عن المعارضة لمثل ما جاء به النبي عليه السلام
من جنس المعجزات وان كان ذلك من قبيل مقدوراتهم ولهذا
عد بعضهم اعجاز القرآن من هذا القبيل وهو مذهب مجوز
ويجوز ان يقدر منع الناس من التحدي بمثل ما تحدى به النبي
وان كان من قبيل مقدوراتهم صح
من جنس المعجزات فلا يقدر احد على معارضته بالدعوى
والتحدي فضلا عن معارضته بالخارق للعادة ويكون هذه
المعجزة قرينة متصلة بنفس الدعوى حتى لا يخلو قط دعوى
نبي من الانبياء خالية عن قرينة الصدق ولا يتأخر الدلالة عن نفس
التحدي وهذا ابلغ في باب الاعجاز فان المتحدي للمعارضة

يحس من نفسه عجزا مع استمرار عادته بمثل ذلك التحدي فيقول النبي
اني رسول الله اليكم وآية صدقي ان لا يعارضني معارض في نفس دعواي
هذه والنفوس متطلعة والالسن سليمة والدواعي باعثة فيتحير
العقول وتحصر الالسن وتتراجع الدواعي وتنمحق الدعاوي لشدة افتقار
لا نتكرم منكم بل اقول لا يعارضه معارض بمثل التحدي والدعوى
فيقول لا بل اني رسول الله اليكم ولهذا لم نجد في قصص الانبيا
عليهم السلم من عارضهم بمثل دعواهم في حال التحدي ولا استمرت
هذه الدعوى لاحد من بعدهم ولا نلتفت الى ما يحكى عن مسيلمة الكذاب
انه ادعى الرسالة عن الله تعالى فانه من كتب الى نبي الله عليه صلوات
الرحمن اما بعد فان الارض بيني وبينك نصفين لم يكن معارضا له
في نفس دعواه بل مسلما له من وجه ومتحكما عليه من وجه ومن ادعى
الرحمانية في الحالة الثانية لم يكن ثابت القدم على الدعوى
الاولى وكان من حقه لو كان منازعا ان يقول اني عبد الله ورسوله
لا شريك الله في الرحمانية وشريك رسوله في الارض فاعرف هذه
الدقيقة ولا تغفل عن هذه الحقيقة فان فيها سرا ولها غورا
ثم الجواب عن شبهات المنكرين ان يقول قولكم ان اقتران
المعجز بدعوى المدعي لا ينتهض دليلا على صدقه فان نفس الاقتران
بالاضافة الى دعواه والى غيرها من الاقوال والافعال بمثابة
واحدة قلنا قد بينا وجه الدلالة من حيث القرينة ومن باطل فانا
حيث المعجز عن المعارضة ونريد الان ايضاحا فنقول سبيل
تعريف الله تعالى عباده صدق الرسل بالايات الخارقة للعادات
كسبيل تعريفه اياهم الهيئة بالايات الدالة عليها والتعريف
قد يكون بالقول تارة وقد يكون بالفعل اخرى والتعريف

بالقول قد يكون اخبارا عن صدقه كقوله تعالى للملائكة اني جاعل في
الارض خليفة وقد يكون تنبيها على صدقه بتعجيز الخلق عن معارضته
كما علم آدم الاسما كلها ثم عرضهم على الملائكة وكما علم المصطفى
عليه السلم القرآن ثم قال فأتوا بسورة من مثله فكما عجزت الملائكة
عن معارضة آدم عليه السلم بالاسما عجزت العرب والعجم عن معارضة
المصطفى عليه السلم باتيان القرآن ودلت الاسما والايات على
صدق النبي الاول والنبي الآخر وكما ثبت صدق الاول كان هو مبشرا
بمن بعده الى الآخر ولما ثبت صدق الآخر كان هو مصدقا لمن قبله
الى الاول وكانت الاقوال متواصلة والعلوم متوازنة والكلمات
متفقة والدعوات متحدة والكتب والصحف متصادقة والسيوف
على رقاب المنكرين قائمة ومن اصطفاه الله عز وجل من عباده لرسالته
واجتباه لدعوته كساه ثوب جمال في الفاظه واخلاقه واحواله
ما يعجز الخلق عن معارضته لشيء من ذلك فصار جميع حركاته معجزة
للناس كما صارت حركات الناس معجزة لمن دونهم من الحيوانات
ويكون مستسخرا جميع نوع الانسان كما كان الانسان مستسخرا
جميع انواع الحيوان الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس
رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
ونعيد ما ابتدأناه آنفا فنقول انتم معاشر الصابئة والبراهمة
المعولين على مجرد العقول وقضاياها وافقتمونا ولم تتنبهوا بالموافقة
بل قام الدليل الواضح على ان لله تعالى في عباده تصرفا بالتكليف
والامر والنهي على حركاتهم بالاحكام والحدود ومن القضايا العقلية
ان نوع الانسان يحتاج الى اجتماع على نظام وصلاح وان ذلك

الاجتماع لن يتحقق الاستعاون وتمانع وان ذلك التعاون والتمانع لن
يتصورا الا بحدود واحكام وان تلك الاحكام والحدود يجب ان تكون
موافقة لحدود الله واحكامه وان كل من دبّ ودرج ليس يتلقى
من الله تعالى حدوده واحكامه ولا له ان يضع من عند نفسه حدودا
واحكاما فلزم العقل ضرورة ان يكون من الناس شرع بعرضه شارع
يتلقى من الله تعالى وحياً ويتلوه على عباده توسلا وهذه قضايا
عقلية بيننا وبينكم وانما حققت القول ايلا الي بعض الشارع فهو
ليس يتحتم على الله تعالى تعريف صدق من اصطفاه لرسالته وبعض من
من اجتباه لشريعته فانه يودي الي التعجيز والي تكليف ما لا يطاق
وهو كما لو كلف عباده بمعرفته ثم يطمس عليهم وجوه ادلته ولا طريق
الي التصديق الا بالقول والفعل ولا طريق الي ذلك بالقول فتعين
الفعل ولئن كنا نعرف الملايكة بالقول ونعرف الناس بالفعل ولربما
نعرف النوعين بهما جميعا اعنى نعرفهما بفعل نازل منزلة القول
او بقول دال دلالة الفعل وليس ذلك التعريف ايجابا عليه تعالى بل
وجوبا له حتى لا يودي الي التعجيز في نصب الادلة وحتى لا يفضي الي الكذب
في خبر الاستخلاف وحتى لا يكون على الله حجة بعد الرسل بتكليف
ما لا يستطاع فيقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا واذا ارسلت
فهلا بيّنت لنا طريقا ودليلا نتوصل به الى صدقه ونتوسل
بتصديقه الى معرفتك وطاعتك وقولكم ان الرسول يجب نزول
الايات الي مشية الله تعالى قلنا ملك احواله من اول الادلة
على صدق المقالة اذ لو ادّعى الاستقلال باظهار الايات
ما كان مخبرا عن الله بامره ولا داعيا الى الله باذنه فهو في كل حال
من الاحوال يثبت حق موكله ويطلب العجز من نفسه ويجهل

في حق المخلوقين كلهم

فيقولوا ...

الحول والقوة الي من ارسله وكان الفضل الذاتي لنفس النبي ان لا يكون موكولا
الي نفسه طرفة عين ولا ينطق عن الهوي ولا يتحرك الا على سنن الهدى
وذلك هو العصمة الالهية المقيمة لنفسه المقومة لذاته ولئن كان
النطق فصلا ذاتيا للنوع الانسان فما ينطق عن الهوي ان هو الا
وحي يوحى فصل ذاتي لنفس النبي اعرف الاشارة ولا تؤاخذني
بالعبارة ونقول انتم معاشر الصابية سلمتم بنبوة عاذيمون
وهرمس وهما شيث وادريس عليهما السلام ثم عرفتم صدقهما بمجرد
الدعوي والجزم بدليل ونظر وكل ما قدرتموه دليلا في حق شخص
واحد يثبت به نبوته او على الجملة صدقه في جميع اقواله فهو دليل
في الثاني والثالث وان احلتم الرسالة في الصورة البشرية
فهما بشر مثلكم وانتم تخبرون عنهما بشرا مثلنا وان قلتم انهما كانا
حكيمين عالمين لا نبيين مرسلين فلم وجب عليكم اتباعهما و
المحافظة على حدودهما واحكامهما وانتهاج مناهجهما في الدعوات
والصلوات والصيام والزكوات وقد تتساوون اقدامكم في العقول
والانفس وتشابهت صوركم في البشرية والانسانية ومن عجب
ما يلزم منكري النبوة لن من انكر النبوة فقد اقرّ بها من حيث
انكرها فان النبوة لا معنى لها الا الخبر عن الله تعالى بانه ارسل
رسولا ومن انكر فقد ادعى الرسالة لنفسه وكان انكاره اقرارا
وعاد عناده تسليما ومن سلم ان الله تعالى على عباده تكليفا وامرا
فقد سلم انه يرسل رسولا وانما النزاع واقع في ان الرسالة
هل يتصور في الصورة البشرية وما منع الناس ان يومنوا
اذ جاءهم الهدي ويستغفروا ربهم الا ان قالوا ابعث الله

ومن انكر فقد ادعى انه يخبر عن الله تعالى انه لم يرسل رسولا

بشراً رسولاً واذا استحال البشرية لا تنافي الرسالة فقد ابتنينا
جواز ابتعاث الرسل والصابية سلموا الرسالة للروحانيات
واوجبوا التوجه الى هياكلها من الكواكب السبعة وعملوا الاشخاص
على صورة الهياكل فتقربوا اليها وذلك عود الى الصور والاصنام
والحنفا سلموا الرسالة للجسمانيات واوجبوا التوجه الى اشخاصهم
ولم يتخذوا اصناماً آلهة ولا اعتقدوا البشر ارباباً لكنهم
قالوا لهم طرفان بشرية ورسالة قل سبحان ربي هل كنت الا بشراً رسولاً
فبطرف البشرية يشاكل نوع الانسان ويشاركه فيأكل ويشرب
وينام ويسقط ويحيى ويموت وبطرف الرسالة يشاكل نوع
الملائكة ويشاركه فيسبح ويقدس ويبيت عند ربه يطعمه
ويسقيه وينام عيناه ولا ينام قلبه ويموت قلبه ولا يموت قالبه صح
روحه والمناظرة بين الفريقين كانت في اول الزمان فانه
وقد اظهرها الخليل عليه السلام حيث قال اني بريء مما تشركون
اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفاً مسلماً
وما انا من المشركين وبذلك امر خاتم النبيين صلوات الله عليه
وعلى آله بملة ابرهيم عليه السلام فقال ملة ابيكم ابرهيم وقال
قل اني امرت ان اكون اول من اسلم قل اني وجهت وجهي لله به
وغيرهما من الآيات وفيه فصول كثيرة ذكرناها في كتابنا
الموسوم بالملل والنحل واما الجواب عن مسألة
مهلة النظر وافحام الانبيا فانما يلزم الافحام على من قال
بالمهلة واوجب على النبي امهال الناظر وذلك مذهب
المعتزلة واما من قال انه لا مهلة ولا يلزمه ان يمهله
بل يجيب باني جئت لا دفع المهلة وارشدك الى معرفة

المرسل بان اخبرك عنه بالامكان انكان وهو احتياجك الى صانع
فاطر حكيم اذ كنت تعرف ضرورة انك لم تكن فكنت وما كنت
بنفسك بل بمكون غيرك وهذا هو ابتدا الدعوة يا ايها الناس
اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون فكيف
يمهله ويكله الى نفسه وهو مامور بدعوة الناس الى التوحيد
والمعرفة حالة فحالة وشيئاً فشيئاً والاستمهال انما يتوجه
اذا خلت الدعوة عن الحجة الملزمة والدلالة المفحمة فان من
تحققت رسالته في نفسها وتصدى لدعوة الناس الى وحدانية
الله لا يخلي نفس دعوته عن الدلالة على التوحيد اولا ثم يتحدى
بالرسالة عنه ثانياً اعتبر حال جميع الانبيا عليهم السلام في دعوتهم — بعد هل لا يتجاوز عن دلالة صح
اما آدم ابو البشر عليه السلام فقد ثبت صدقه باخبار الله تعالى
ملائكته اني جاعل في الارض خليفة فلم يكن في اول زمانه من
كان مشركاً فيدعوه الى التوحيد وجبر امر واما طاعة فمن
صدق الله في خبره سجد له بامره ومن لم يسجد فكانه لم يصدق
فاستحق اللعنة وهو اول من كفر واما نوح عليه السلام فاول
كلامه مع قومه ان اعبدوا الله ما لكم من اله غيره فاثبت التوحيد
ثم النبوة فقال او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم
لينذركم واما هود عليه السلام بعده قال يا قوم اعبدوا الله
ما لكم من اله غيره ثم قال ولكني رسول من رب العالمين اثبت
التوحيد ثم النبوة واما صالح عليه السلام بعده قال يا قوم — [illegible] صح
اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ثم قال قد جاءتكم بينة من ربكم
واما لوط عليه السلام بعده فكان يدعوا الناس بدعوة الخليل

ابرهيم عليه السلام وما جرى بينه وبين قومه من عبدة الاوثان
والكواكب من اظهر ما سطور قال اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم
وما تعملون وقال لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة يا ابت لم تعبد
ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ثم اثبت رسالته فقال
اني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني اهدك صراطا سويا
وكانت الدعوة جارية على لسان اولاد الى زمن موسى عليه السلام
وكان من شانه مع فرعون لعنه الله ما كان اذ قال له فرعون
وما رب العالمين فمن ربكما يا موسى حتى خوّف عليه التوحيد
بتعريف وحدانيته اسند الامر افعاله عليه في جواب وما رب
العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما الذي فطرهن وفي جواب
من ربكما قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى ثم قال بعد
ما قرر التوحيد اني رسول من رب العالمين فمن كان منكر التوحيد
وجب البداية معه باثبات النبوة كحال عيسى عليه السلام مع بني
اسرائيل اذ قال قد جئتكم ببينة من ربكم الآية ولما كانت دعوة
سيد البشر محمد المصطفى صلوات الرحمن عليه السلام اكمل ورسالته
ارفع واجل كان يبتدي تارة مع عبدة الاصنام باثبات التوحيد
ثم بالنبوة يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم اخبر عن
احتياجهم ضرورة الى الخالق فاطر وشاركهم في ذلك من قبلهم
والذين من قبلكم لعلكم وكما قرر احتياجهم الى الخالق في وجودهم
قرر احتياجهم الى الرازق في بقائهم الذي جعل لكم الارض فراشا
والسماء بناء الآية ثم قرر بعد ذلك نبوته وان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا الآية وكانت الآية بمعناها دالة على

قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين صح

مقترنة ... باثبات النبوة وحيث البداية معه صح

التوحيد وبظاهر لفظها البليغ ونظمها الانيق دالة على صدق
دعواه وتحديه ولكن بما يبتدي بدعوة الرسالة لكنها تضمنت
حقائق التوحيد قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا
الذي له ملك السموات والارض لا اله الا هو يحيي ويميت الآية
حتى كانت بعذوبة الفاظها ورطوبة عباراتها الخارجة
عن نظم الشعر ونثر الفصحاء الخارقة لعاداتهم الكائنة وعباراتهم
الفائقة اوضح دلالة على رسالته وصدق لهجته وكانت معانيها
الحقيقية وحقائقها المعنوية دالة على التوحيد واقترنت
الدلالتان اقترانا لا يمكن المستمع الاستمهال وليس ذلك لعدل
بالتقليد فان التقليد قبول قول الغير من غير حجة وفيما نحن
حجتان معجزتان وانما يلزم تكليف ما لا يطاق اذا لم يكن المستمع
متمكنا من الاستماع والنظر والتدبر في كل ما يسمعه
وبعقله حتى لو انكر ظهر عناده وبطل استرشاده هذا هو
طريق الدعوة النبوية والحجة العقلية لا كما زعمت المعتزلة
ان المستمع اذا استمهل وجب على النبي امهاله فلزمهم ان لا تثبت
لنبي ما رسالة ولا يستمر لرسول ما دعوة فان كل عاقل اذا استمهل
وامهل تعطلت النبوة في الحال وصار مستطرا مدة الامهال
حتى يعود اليه المدعو وانى يلزمه العود اليه وتعلم بثبت
عنده نبوته بل يعود جبريل عليه السلام الى النبي صلعم فانذر فيقوم
الى المستجيب فيقول له انت امهلتني فانا بعد في مهلة النظر
والنظر طريق المعرفة فيريد ان تصدني عن الطريق فانت
قبل معرفتي من انت قاطع الطريق ضال مضل فيتحاكمان

مفصلا ان قبول الالزام على النبي قولا وفعلا فلزم المعرفة
للقول بان اول واجب على العاقل قتال النبي وقتله وهذا
مما لا مخلص لهم عنه واما الجواب عن ذم الخوارق
الى الخواص او النعم او التنجيم وعلم السحر والطلسمات
قلنا لا ننكر العاقل حصول العجائب من الخواص والعزائم لكن امثال
هذه الغرائب ليست تخلو قط عن حيل كسبية تتضاف اليها
من مباشرة فعل وجمع شي الى شي واختيار وقت وتعليم قول و
اعداد آلة واستعداد مادة وبالجملة من آلة فعل وقول من جهة
المدعي بحيث يتيقن الناظر ان ذلك ليس فعلا لله تعالى ابتداء
في الحال تصديقا لدعواه بخلاف المعجز فان كل عاقل يعلم بالضرورة
ان عظاما رفاتا ربما تجتمع فيحيى شخصا ويحصى من غير معالجة صنعا
من جهة المتحدي ولا من اولة امر عنه لا يكون ذلك الا فعلا
بحتا من الله تعالى يظهر منه قصده الى تصديق رسوله فانا قد
ذكرنا ان الفعل باختصاصه ببعض الجائزات يدل على ارادة الفاعل
فاذا فعله عقيب دعاء مقترنا بدعواه وهو صادق في
نفسه دل على قصده الى التصديق وتخصيصه لرسالته ولو قدر
ظهور مثل ذلك المعجز على يد كاذب لم يجز ان يقترن بدعواه
التنوير بل يصرف عنه داعية الدعوى ضرورة حتى لا ينقلب
الدليل شبهة ولا ينحسم الطريق على قدرة الله تعالى في اظهار التصديق
بالآيات وكما اذا اختص الفعل بوقت وقدر وشكل دل على
ارادة مخصصة بذلك الوقت والقدر والشكل ولن يقدر
وقوعه اتفاقا فكذلك اذا اختص ذلك الفعل بوقت تحدي
المتحدي دل ذلك على انه انما اراد تخصيصه بالصدق وكما
لم يختلف وجه الدليل العقلي على اصل الارادة باصل التخصيص

لم يختلف وجه الدليل على وجه تعلق الارادة بتخصيص التصديق
فافهم هذه الدقيقة هذا لمن علم ان له عند الله دعوة مستجابة
فدعا فاستجيب علم بالضرورة ان المجيب اراد تخصيصه بتلك الاجابة
كرامة له وانعاما عليه ولم يقدح في علمه ذلك تجويز المجوز ان
ذلك ربما وقع اتفاقا او بسبب آخر فاذا كان مثل ذلك معلوما
في الجزويات لكل شخص عرف مواقع نعم الله تعالى عنده وكان يصرف
بزمانه مقبلا على شانه فما ظنك بحال من اصطفاه الله تعالى من
خليقته واجتباه من بريته وقدس انه يخلق ما يشاء ويختار
ما كان لهم الخيرة من امرهم قال المنكرون ولنا اسولة اخرى وجب
عليكم الجواب عنها منها ان الخارق للعادة اذا تكرر وتوالى كان معتادا
بالاتفاق فما يؤمنكم في الحالة الاولى انه من المتكرر ان المعتاد
في ثاني الحال وان لم يوجد في سابق الاحوال ثم انتم تشترطون ان
يكون الخارق في زمان التكليف فان في آخر الزمان يخرق العادات
كلها فتكور الشمس وتنكدر النجوم وتسير الجبال وتنشق الارض وتزلزل
الارض فلو ادعى مدع ان هذه وامثالها معجزاتي وهي بالاتفاق
خوارق لا تندرج تحت قوة البشر ولا يتوصل اليها بالحيل بل محضت
فعلا لله تعالى فلا يكون ذلك دليلا على دعوى هذا المدعي فالعاقل
في زمان التكليف ربما يتوقع ان يتوالى الآيات فلا يحصل له
العلم بكونها آية على صدقه ما لم يامن التوالي والتعاقب بل
يورثه ذلك توقفا وتربصا ومنها ان العقلاء كما يجوزون وقوع
امثاله في ثاني الحال كذلك يجوزون وقوع امثاله في سالف
الايام او في قطر آخر من الاقطار او ظهور ذلك الفعل فاعل
آخر وان كانوا عاجزين عن معارضته فلربما لا يعجز غيرهم.

معجزهم لا يدل على صدقه ومنها ان الشك في صدقه لكل واحد واحد
من الناس فيجب ان يكون الرافع للشك لكل واحد واحد على
مقتضى ذلك يلزم ان يخص كل واحد او كل جمع غيب وحضور
بمعجز خاص وليس ذلك شرطا على اصلكم بل عندكم المعجزة
الواحدة لجماعة من اهل الخبرة والبصيرة كافية ويلزم التصديق
على غيرهم من اهل التقليد ولا يجب استمرار المعجزة في كل زمان
بل لو استمرت خرجت عن الاعجاز والتحقت بالمعتاد فبماذا
يلزمنا تصديق الانبياء الماضين ولم نجد في زماننا ما يدل
على صدقهم وبماذا يلزم اهل الاقطار في زمانه ولم يشاهدوا
ما ظهر على يديه من الايات هذا مشكل ومنها انكم اذا جوزتم الاضلال
على الله تعالى فما يشعركم انه يظهر الايات على يدي كاذب ولا
يظهرها على وفق دعوى صادق فلا ادراك يضره في الالهية
ولا هذا ينفعه في الربوبية وكثير من الانبياء قد خلت دعوتهم
عن المعجزة فمضوا على امر الله دعاة الخلق الى الحق من غير التفات
الى طلب الايات منهم ومن غير اكباب على طلب الايات
من الله عز وجل فما بالكم ربطتم صدق الرسل بالمعجزات هذا
الربط ومنها قولهم هل للخلق طريق الى معرفة صدق الرسل
سوى المعجزات الخارقة للعادات فان منعتم ذلك فقد حسمتم
القول وحسمتم الطرق على الله تعالى وذلك تحجير وان جوزتم
ذلك فهلا وجب ذلك وجوب المعجزة فما الذي جعل المعجزة
اولى بالدلالة من ذلك الدليل ومنها قولهم انكم لا تخلون عن دعوى
علم ضروري في وجه دلالة المعجزة فتارة تدعون ذلك من حيث
دلالتها على قصد المخصص الى التصديق وتارة تدعون ذلك
من حيث ~~دلالتها على قصد المخصص الى التصديق~~ وتارة تدعون
انها نازلة منزلة

من الناس به

حصر تم

ذلك من حيث سلامتها عن المعارضة فهلا ادعيتم الضرورة
في اصل الدعوى انه يعلم صدقه ضرورة ولئن قلتم ان قوله خبر يحتمل
الصدق والكذب فقال لكم والاحتمالات تتوجه على هذه الوجوه
ايضا فبطل دعواكم الضرورة فيها خصوصا والمنازع فيها
على راس الانكار وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر وما
تاتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين وليس
نسبتهم الى العناد الصرف نسبوك الى الجور المحض في الحكم وما وجه
الخلاص ولات حين مناص قال اهل الحق اما الجواب
عن السؤال الاول ان المعتاد انما لم يكن دليلا لانه لا اختصاص
له بدعوى المدعي وغير المعتاد يختص بدعواه اختصاص دلالة
اما من حيث القرينة كحمرة الخجل وصفرة الوجل واما من حيث
ان اختصاص الفعل بدعوله كاختصاصه بوقت معين ثم
اختصاصه بوقت معين دليل قصد المخصص بالوقت فاختصاصه
بدعواه دليل قصد المخصص الى التصديق والوجه الحاصل
بنفس الاقتران وكونه تالي الخارق بعد ذلك لم يرفع هذه الدلالة
فان اعتياده في ثاني الحال لم يرفع القرينة الاولى ولا ابطل
الاختصاص الاول وقال بعضهم المعجزة كما سلمت عن المعارضة
سلم عن الاعتياد في ثاني الحال ولهذا لم نجد من معجزات
الانبياء عليهم السلام ما كان خارقا في الاول ثم صار معتادا
في الثاني وانما هو الزام تجويز عقلي مندفع بما ذكرناه
منعا للالزام واما الجواب عن السؤال الثاني فعارف
ما ذكرناه من تحقيق وجه دلالة المعجزة وبالجملة التجويزات
الخيالية والوهمية مرفوعة بالدلائل العقلية والقرائن

الآن انه صح

ودليل صح

وتسليمه صح

القطعيه وقد قررنا ان المعجزة دالة لا لعقليه وهو اختصاصها
بتحدي المدعي واقتضا الاختصاص قصدا الى التخصيص وجواز
حصول مثل ذلك في قطر من الاقطار او في وقت من الاوقات
لا يخرج الدلاله عن كونها دالة لانه لم يوجد ثم اقتران يدل على
الاختصاص والاختصاص يدل على قصد التصديق والمعجز انما دلت
دلالة من حيث القرينه وجواز حصول مثله لا يدفع دلاله
القرينه كمن عرف قطعا بحكم القرينه اطراد العادة ان ما القرات
لم ينقلب دما عبيطا وهو جار جريانه في الاول مع انه
يجوز عقلا او وهما من حيث قدرة الله تعالى انه قلبه دما
جاريا او ييبس النهر عن الجريان وهذا التجويز لا يدفع علم الضرورة
وكذلك يجوز عقلا ان يكون الصفرة في الوجه غير دالة على الوجل
لكن اذا اقترن بها حال وسبب للوجل علم ضرورة انها صفرة
الوجل لا صفرة المرض ونقول نحن نعلم ضرورة ان الصعود
الى السما والمشي على الما واحيا الموتى وقلب العصا حيه تسعى
وامثال ذلك نقض لعادات البشر واذا اقترنت بتحدي الرساله
او بصدق قول ما كانت آية وحجة على البشر وان لم تكن
نقضا لعادة الملايكه والجن والمعتبر في كون الايه حجه ان
يكون ذلك نقضا لعادة من الايه حجه عليه والعادة عادة له
وكذلك لو ادعى النبي مدا او جزرا في حوض كان ذلك حجة
له لانه نقض لعادتها وان كان معتادا لاهل البصرة وكذلك
لو قال ايه صدقي ان ينبت الله عز وجل نخيلا في خراسان وحصل
كان ذلك معجزة له واما الجواب عن السوال الثالث

ان نقول كل من عارضه شك في صدق المتحدي وجب ازالته
لكن المعجز اذا ظهرت لاهل الخبرة والكياسه وحصل لهم العلم
بذلك وهم جم غفير فاحرى ان لا يبقى شك لاهل الصناعات
الاخر وان اشد الناس انكارا من كان عنده خبرة وبصيرة
بخواص الاشيا واحوال اهل المخرقة والتخييل واذا ظهرت
المعجز على خلاف ما تموهوا فهم اولى الناس بالقبول واما
العامه فالمحصلات والمخارق اذا اورثتهم شكا في
الحال فاحرى ان لا يعتريهم ريب في مقال اصحاب المعجزات
ويلزمهم الاقرار بتصديقه ويلزم عندهم من العامه اذا سمعوا
منه جلية الامر الاعتراف به من غير توقف ولا ريب
ولا يجب على النبي تتبع احاد الناس واقرار كل واحد بمعجزة
خاصة واذا تقرر صدقه فنسبته قوله الى من غاب عنه
كنسبته الى غيره اما في زمانه وهو في قطر آخر بالاستفاضه
الجزايله وتواتر عليه واما في غير زمانه بالنقل والاستفاضه
والشيوع واما الجواب عن السوال الرابع نقول
نحن نجوز الاضلال على الله تعالى لكن بشرط ان لا يقع خلاف
المعلوم وبشرط ان لا تناقض الدليل والمدلول والا يلتبس
الدليل بالشبهه وبشرط ان لا يودي الامر الى التعجيز وبشرط
ان لا يودي الى التكذيب في القول ونذكر لكل واحد وجها
ومثالا فنقول اذا اعلم الرب تعالى انه يرسل رسولا
يهدي به قوما فنحن نعلم انه يصدقه بلا سند ايه قوم

فلو اظهر لهم بعد ذلك الدليل وقع الامر على خلاف المعلوم وذلك
محال وكذلك اذا اخبر انه يرسل رسولا يهتدي به قوم ثم اضل
من بعث اليه تناقض الخبر وانقلب الصدق كذبا وذلك محال
فان الكذب لا يجوز على الله تعالى وانما لا يجوز عليه ذلك لان
الكذب اخبار عن الشي على خلاف ما هو به وهو يعلمه على ما
هو به وكل من علم شيا كان له خبر عن معلومه والخبر عن المعلوم
خبر عما هو به فلا يجتمع في العالم خبران متناقضان واذا علم الرب
تعالى صدق النبي واخبر عن صدقه فقد صدقه ومن صدقه
لا يجوز ان يكذبه ومن وجه تناقض الدليل ان جهة الدلالة
في القرينة وفي الفعل لا تختلف فاذا دل شي على شي لا يجوز ان يدل
على خلافه فان ذلك غير مقدور كما ان جهة التخصيص اذا دلت
على الارادة لم يدل على خلاف ذلك فجهة التخصيص بالتصديق لا تدل
على خلاف قصد المخصص بالتصديق وارسال رسول واخلاؤه
عن دليل الصدق واظهار معجزه والقصد بها الى اضلال الخلق
او اظهار خارق للعادة على يدي كاذب في معارضة دعوى النبي
كل ذلك محال لما ذكرنا انه يودي الى المحال هذا كاخلاء
النظر الصحيح التام عن الافضا الى العلم فانه اذا تم وجب وجود
العلم لا محالة وكنصب دلالة الوحدانية ليدل على الشرك
والاضلال على الاطلاق يجوز ان يضاف الى الله تعالى بمعنى انه
يخلق ضلالا في قلب شخص لكنه اذا ادى الى محال فهو محال
فلا يفعله لتناقضه واستحالته لا لقبحه وشناعته ٥
واما الجواب عن السوال الخامس فنقول نعم لا يتعين طريق
التعريف بل يجوز ان يخلق لهم علما ضروريا بصدق النبي فلا

يحتاج المدعو الى طلب المعجزة ليعرف بها صدقه او ينصب
لهم امارات اخر غير خارقة للعادة لكن ليس لواحد يحكم بعينه
الحال والمقال صدقه والقراين لا تنحصر في طريق ولا تدور بـ
قرينة او تثبت علما لشخص ولم تورث علما لغيره او يخبر من اسمعه الله
سماع كلامه فيعلم صدقه كما اخبر الملايكة بقوله عز وجل
اني جاعل في الارض خليفة واذا ثبت صدقه عندهم اما
بالخبر او بتعليم الاسما لزم تصديقه على كل من خلف بعدهم
واذا اخبر من ثبت صدقه بدليل ما غير صارف اخر بخلافه
وجب تصديقه وكذلك الخبر عن كل صادق بشارة بمن بعده
واعلاما للخلق بايات في خلقته وصورته وقوله وفعله
وجب على كل من سمع ذلك تصديقه باخبار الاول ولهذا
اخبر التنزيل عن مثل هذه الحالة على لسان عيسى عليه السلم
ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وعلى لسان موسى
عليه السلم الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل النبي الامي
يامرهم بالمعروف وينهيهم عن المنكر الاية وعلى لسان
الخليل عليه السلم اجابة لدعوته ربنا وابعث فيهم رسولا منهم وامارته
في التوراة والانجيل اكثر من ان يحصى ولقد كان لموسى عليه السلم
بيت صور اعني صور الانبيا والاوليا عليهم السلم يدخله فيطالع
الصور كل يوم سبت فلو لم يظهر النبي معجزة قط كان ما مضى
من الدلايل كافيا له ولهذا اقتصرت معجزاته على اظهار الامر
للاميين من العرب دون اهل الكتاب من اليهود والنصارى
فانهم كانوا محجوجين بما ثبت عندهم من الاخبار عن الصادقين
واما الجواب عن السوال السادس فنقول كل علم

نظري فلابد وان يستند الى علم ضروري ولكن الضروري ربما يكون
بعيد المبدا وانما يستند اليه النظري بعد نظريات كثيرة وربما
يكون قريب المبدا فيستند اليه في اول المرتبة والعلم بصدق
النبوات ان عددناه من جنس العلوم الحاصلة بقراين الاحوال
فهو في اول المرتبة ولا يصل اليه فيقال هذا المتحدي اما ان
يكون صادقا واما ان يكون كاذبا وبطل ان يكون كاذبا لحصول
الخارق للعادة على يده وعلى وفق دعواه من غير ان يعارضه
معارض والحق ان هذه المعاني مما يستعقب علما ضروريا
بصدقه فيدعي الضرورة هاهنا لا في اول الدعوى وان عددناه
من جنس العلوم الحاصلة بوجه دليل التخصيص بالتصديق
فالعلم الحاصل به كالعلم الحاصل بكونه مريدا فان التخصيص
يدل على انه مريد وهذا التخصيص بعينه يدل على انه مريد
هذا المراد بعينه وكون المنازع على راس الانكار لا يدفع
الضرورة الواقعة في العلم فانه بعد ظهور الاية معاند
وعناده ظاهر والعلم ان النبوة والرسالة انما يصح اثباتها بعد
اثبات كون الباري تعالى آمرا ناهيا مكلفا واجب الطاعة
ومن لم يثبت له امرا ونهيا لم يمكنه اثبات النبوة واول امر
يتوجه منه تعالى على عباده فانما يتوجه اولا على رسوله
بالدعوة الى التوحيد بانه لا اله غيره اي الخالق ولا امر
غيره ثم على عباده باستماع دعوته والنظر في معجزاته والنبي
يصح اولا صدقه في جميع اقواله ثم يؤدي رسالته ولا يتصور
قط الا وان يكون له الصدق معه لان حقيقة النبوة هو
صدق القول مع ثبوت الاية فلو قدر نبي خاليا عن الاية
فكانه لا نبوة له بعد لكن الايات قد تكون آيات مخصوصة

على كل مسئلة وقول يدعي ذلك وذلك مثل دلالته على التوحيد بان
لا اله واحد في خلقه وامره لا شريك له وقد يكون آيات عامة
يدل على صدق قوله في جميع احواله واقواله وتلك الايات
قد يكون من جنس الاقوال كايات الكتاب وقد يكون من جنس
الافعال كايات الاحيا وقلب الجماد حيوانا وما جملته قد دلالة
الصدق لا ينفك عن حاله ومقاله طرفة عين وذلك هو المعنى بالعصمة
للانبيا عليهم السلم لان العصمة لو ارتفعت بطلت الدلالة وناقض
الدعوى خصوصا فيما ارسلوا به اليهم وكلف الناس تصديقه في
اقواله ومتابعته في افعاله والاصح انهم معصومون عن الصغاير
عصمتهم عن الكباير فان الصغاير اذا توالت صارت بالاتفاق
كباير وما اسكر كثيره فقليله حرام لكن المجوز في حقهم عقلا وشرعا
مثل ترك الاولى من الامرين المتماثلين جوازا وجوازا او حظرا
وحظرا ولكن التشديد عليهم في ذلك القدر يوازي التشديد
على غيرهم في كباير الامور وحسنات الابرار سيئات المقربين
وتحت كل زلة تجري عليهم سر عظيم فلا تلتفت الى ظواهر الاحوال
وانظر الى سراير المآل

القاعدة العشرون

في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معجزاته
ووجه دلالة الكتاب العزيز على صدقه ومجمل من الكلام في السمعيات
من الاسما والاحكام وحقيقة الايمان والكفر والقول في التكفير
والتضليل وبيان سؤال القبر والحشر والبعث والميزان والحساب
والحوض والشفاعة والصراط والجنة والنار وبيان كرامات
الاوليا من الامة وبيان جواز النسخ في الشرائع وان هذه الشريعة
ناسخة للشرائع كلها وان المصطفى صلوات الرحمن عليه خاتم

النبيين وبه ختم الكتاب وإذ حققنا القول في النبوات وبيان
صدقهم بالمعجزات فالأنبياء عليهم السلام ممن ورد اسمه في الكتاب ومن لم
يرد واجبوا الطاعة ويجب على كل مكلف الإيمان بالله وملائكته
وكتبه ورسله وأن لا نفرق بين أحد من رسله وإنما يثبت صدق
من تقدم على نبينا محمد صلوات الله عليه أسماء فأسماؤهم وأشخاصهم
بما ظهر عليه من الآيات وبما أخبر من ثبت صدقه عندنا وإنما
يتحقق ختم الأنبياء عندنا بإخبار النبي الصادق عليه السلام وبما أخبر
القرآن أنه خاتم النبيين ومن أنكر نبوته من أهل الكتاب وغيرهم
من المشركين فلا متمسك لهم إلا القول بإحالة النسخ والقدح
في وجه المعجزة فأقول الحق الدليل على صدق نبوة نبينا
صلى الله عليه وعلى آله كتابه الذي جاء به هدى للناس وبينات
من الهدى والفرقان ووجه دلالته على صدقه من حيث لفظه
البليغ ومعناه المتين فنقول كما تميز نوع الإنسان عن أنواع الحيوانات
بالنطق المعبر عن الفكر وصار ذلك شرفا وكرامة له كما قال الله تعالى
ولقد كرمنا بني آدم كذلك تميز لسان العرب ولغتهم من سائر
الألسن واللغات بأسلوب آخر من عذوبة اللسان ورطوبة
اللفظ وسهولة المخارج والتعبير عن منتزع المعنى الدائر في الضمير
بأوضح عبارة وأصح تفسير وصار ذلك شرفا وكرامة لهم
كما قال تعالى بلسان عربي مبين وكذلك تميز لسان النبي
عليه السلام من لسان العرب كلهم بأسلوب آخر من الفصاحة
المتينة والبلاغة الرائقة والبراعة المطابقة لما في
ضميره من المعاني المبينة والحقائق الرزينة كما لا يخفى
على من أنصف واعتبر واختبر كلماته واستبصر وصار ذلك
شرفا وكرامة له كما قال تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم وقال

عليه السلام أنا أفصح العرب أنا أفصح من نطق بالضاد وكذلك تميز القرآن
الكريم عن سائر كلماته بأسلوب آخر خارج عن جنس كلام العرب
كلهم وعن كلماته أيضا وبنوع آخر من الفصاحة والجزالة والنظم و
البلاغة ما لم يعهد العرب في نظمهم ونثرهم وسجعهم وشعرهم
بحيث لو قوبل أفصح كلماتهم بسورة واحدة من القرآن كان التفاوت
بينهما أكثر من التفاوت بين لسان العرب وسائر الألسن بل ولو
خاير بخاير بين كلمات النبي نفسه وبين ما نزل عليه من الكتاب
المهيمن على الكتب كلها كان الفرق بينهما فرق ما بين القدم
والفرق والصرف بينهما صرف ما بين الراية والصرف فعلم ضرورة
وقطعا أن الذي جاء به وحي يوحى إليه وتنزيل نزل عليه دلالة
على صدقه ومعجزة له على فصحاء العرب وبلغاء أهل اللسان وشعراء
ذلك الزمان فتحدى بذلك تحدي التعجيز عن الإتيان بمثله كتابا
وقرآنا قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما وثنى ذلك
وقال قل فأتوا بحديث مثله ولما عجزوا عن الإتيان بمثله نزل
عن ذلك حين قال القوم إنه افتراه فقال فأتوا بعشر سور
مثله مفتريات ونزل عن العشر إلى سورة مثله فقال تعالى
وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله
وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ولما ظهر عجزهم
وبان جبنهم أنذرهم صاحب التنزيل وحذرهم التحدي بالدليل
فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس
والحجارة أعدت للكافرين وكيف لا يكون التعجيز ظاهرا ظهور
الشمس والكتاب يقرأ عليهم قل لئن اجتمعت الجن والإنس على
أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض

ظهيرا فلم يكن بليغ من بلغاء العرب وفصيح من فصحائهم يتصدى لمعارضة
هذه الدعوى العريضة الواسعة لنوعي الانس والجن وقد خيروا
بين معارضة القرآن والخروج بالسيف والسنان فكيف اختاروا
الاشد على الاضعف وآثروا ما فيه بذل المهج والنفوس واستحلال
النساء واسترقاق الاولاد واستباحة الاموال على اهون الامور
وايسرها في المقدور وهو معارضة سورة واحدة او لا يكون
ذلك عجزا ظاهرا ونكولا واضحا وان استراب في ذلك مسترب
تشكيكا لنفسه في مظان القطع واليقين وتشييعا للغواية
بالطين والتقدحاض لم يبدل ولسان القرآن على راس التحدي كما
ورد في الخبر القرآن حي يجري كما يجري الليل والنهار ولسان المعارض
عيي عن المعارضة في مدة خمسمائة سنة وزيادة وبلغاء العرب قد
اجتمعت لهم متانة الشعر في العصر الاول ولطافة الطبع من العصر الآخر
او لم يغنه عجز الاولين والآخرين دلالة واضحة على ان مضمون القرآن
حق وان قول من اتى به صدق كيف ولو اعتبرت سورة سورة
اعتبار متامل فهي متصفة صادقة كل سورة على حيالها
اشتملت على صنف من الفصاحة وضرب من البلاغة والجزالة
لم يشاركها في ذلك سورة اخرى وربما تكون القصة واحدة
والتعبير عنها مختلف لاختلاف الاخل بالمعنى ويكون اسلوب
النظم والبلاغة نوعا آخر يباين الاولى واعتبر هذا المعنى في
كل قصة مثناة وبالخصوص من قصة موسى عليه السلام في سورة
المص وقصته في سورة طه فمن ذا الذي يقدر على مثل
ذلك من البشر وكيف يصل الى غاية القوة الانسانية النطقية
ولهذا لما فطنت البلغاء من العرب لبديع النظم والجزالة
فيه قالوا ان هذا الا سحر يؤثر فهذا من حيث اللفظ واما من

المعنى فمما اشتمل عليه القرآن من غرائب الحكم وبدائع المعاني التي عجزت
الحكماء والاوائل عن الاتيان بمثلها نوع آخر من الاعجاز خصوصا
ممن نشأ يتيما بين الاميين من العرب ولم يقرأ كتابا ولا درس علما
ولا تلقف من استاذ ولا تعلم من معلم ولولا انه وحي محض يوحى
اليه وتنزيل تحت منزل عليه والا فمن اين لطبع مجرد بمثله
وايضا مما يشتمل عليه القرآن من قصص الانبياء والمرسلين كيف
جرت دعوتهم ومن اجاب كلمتهم ومن نكل عنهم والى اي حال آل
امرهم فمن لم يسمع ذلك من احد ولا خط كتابا بيمينه ولا
طالع كتب الانبياء والتواريخ والاخبار معجز ظاهر ودليل على
الحق باهر وهذا في قصة الماضين فما ظنك في الاخبار عن الغيوب
بما سيكون في آتي الحال مما رأيناه طابق الحال وصدق المقال
اذ اخبر انه سيظهره على الدين كله وقد ظهر وقد اخبر انه
غلبت الروم وقد تحقق وغير ذلك من الاخبار وكذلك ما اشتمل
عليه القرآن من انواع العبادات والمعاملات من احكام
الحلال والحرام والحدود والقصاص والديات واحكام السياسات
اعجاز ظاهر اذ جمع فيها بين صلاح المعاش ونجاة المعاد وبناها
على قوانين كلية يجمع شمل العامة وينال بها عقل الخاصة ومن قرأ
الكتب المنزلة من التوراة والانجيل والزبور تبين له الفرق الظاهر
بينهما وبين القرآن اذ كل ما اشتملت عليه من الحقائق العقلية
والاحكام الشرعية على بسطها اشتمل عليه القرآن باوضح عبارة
واصح اشارة على اختصار ومن اراد ان يتخطى عما قررناه الى
مفردات الحروف وكيفية تركيبها وما فيها من الحكم والمعاني
قضى منها العجب وبالجملة القرآن بصورة الفاظه وعباراته معجز

ويعني حقائقه وعجائبه معجب وهو دليل ظاهر على حقيقة ذاته
وصدق المتحدي بإتيانه قال أهل الزيغ والباطل لنا على ما
ما ذكرتموه من إعجاز القرآن سؤالان أحدهما أن القرآن بمعنى المقروء
والمكتوب عندكم صفة قديمة والقديم لا يكون معجزا وبمعنى القراءة
هو فعل القارئ وتلاوته وفعل العبد لا يكون معجزا وإن قلتم إن
الرب تعالى يخلقه في الحال من غير كسب من النبي قيل وفي أي محل
يخلقه أفي لسانه ومن المعلوم أن الحرف والصوت القائمين
بلسانه ومخارج حروفه مقدورة له والمعجز لا يكون مقدورة
للعبد أم في محل آخر من شجر أو لوح أو قلب ملك فالمعجز ذلك
المخلوق لا ما نطق به النبي فما هو معجز لم نسمعه وما سمعناه ليس
بمعجزة فما الجواب عن هذا السؤال والسؤال الثاني أنكم قلتم الثاني
وجه إعجاز القرآن فصاحته وجزالته ونظمه وبلاغته فما حدود
هذه المعاني أولا حتى تبين حقائقها فنتكلم عليها وهل هي بأفرادها
معجزة أم مجموعها وقد رأيناكم اختلفتم في القرآن معجز من جهة صرف ان صح
الدواعي أم من جهة ما اشتمل عليه من بديع النظم والفصاحة ومن
قال بالقسم الثاني اختلفوا أيضا في أن الفصاحة بديعة أم الجزالة
أم النظم ومن المعلوم الذي لا مرية فيه أن المعجز يجب أن يكون ظاهرا
لكل من هو في حقه معجز ظهورا لا استراب فيه البتة ومن قال
منكم إنه معجز من حيث الفصاحة فقط جوز أن يكون في كلام العرب
مثله من حيث النظم والفصاحة ومن قال بالثاني فقد جوز
المماثلة في الأول فلم يظهر ظهور انقلاب الجماد حيوانا والبحر يبسا
والحجر الصلد عينا نضاخة إلى غير ذلك من معجزات الأنبياء عليهم السلام
إذ قد ظهرت من على قضية لم يبق للمتردد فيها مجال قال أهل الحق
أما السؤال الأول فنقول القديم يستحيل أن يكون معجزا والمكتسب

للعبد كذلك وللقرآن وجوه من المعجزات ولكل وجه وجوه من العبارات
فيجوز أن يقال التلاوة من حيث إنها تلاوة معجزة ويقدر الإعجاز
فيها من وجهين أحدهما أن يخلق الله تعالى هذه الحروف المركبة
وتلك الكلمات المنظومة في لسان التالي من غير أن يكون قادرا
عليها ومحركا لسانه بقدرته واستطاعته منه فعلا لله تعالى
ويظهر إعجازه في نظمه المخصوص ويجوز أن يخلق الله تعالى في نفس
النبي كلاما منظوما فيترجم عنه بلسانه ويكون تحريك اللسان
مقدورا له لكن الكلام المعجز ما اشتمل عليه الضمير ونفث في
الصدور كما قال لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه
أي في صدرك وقلبك فإذا قرأناه فاتبع قرآنه أي إذا
جمعناه ويجوز أن يكون يخلق الله تعالى ذلك الكلام في قلب
الملك أو في لسانه فيلقيه وحيا إلى قلب النبي ويعبر النبي عنه
بلسانه كما قال تعالى إنه لقول رسول كريم أي تنزيلا ووحيا
وكما قال علمه شديد القوى ويجوز أن يكون يخلق الله
تعالى العبارات المنظومات بعينها في اللوح المحفوظ فيقرأ
جبريل عليه السلام منه ويقرأها على النبي عليه السلام فيسمع منه
كما يسمع الواحد منا ويكون المعجز هو الكلام المنظوم وجبريل
مظهر والنبي مظهر كما أن واحدا منا يقرأه ويكون مظهرا
لكن إظهار جبريل إظهار لما يدل على صدق النبي صلوات
الرحمن عليه وهذا كما خلق الله الناقة في الصخرة ثم أظهر منها
عند دعوة صالح عليه السلام فيكون إظهار المعجز مقرونا
بالدعوى والتحدي لا خلق المعجز ويجوز أن يخلق الله تعالى
ما في صخرة صما ثم يظهرها عند التحدي وإظهار المعجز كخلق
المعجز في الدلالة على الصدق وينبغي أن ننبه هاهنا لدقيقة
وهي أنا إذا أدركنا شعر الشاعر فنحس من أنفسنا قدرة على

التلفظ بذلك الشعر ولا نحس من انفسنا قدرة على نظم ذكر
بل ربما يكون الراوي عديم الطبع في انشا الشعر فضلا عن نظم محرر
فما المقدور منه وما غير المقدور فيه فنقول اذا قرانا شعرا
من كتاب او سمعناه من انسان وحفظناه ارتسم الخيال او القلب او
النفس بذلك الشعر وتمكن فيه ثم عبر عنه بلسانه فيكون المسموع
والمحفوظ من حيث انه سمعه وحفظه مقدورا له لكن النظم المرتب
في المسموع والمحفوظ غير مقدور له وهو كما لو القى من لا يعرف
الكتابة اصلا لوحا منقورا فيه سورة منظومة على تراب ناعم
حتى انتقش بانتقاشها مطابقا كان الالقا مقدورا له والنقش
والانتقاش غير مقدور له اذ ليس هو يعرف الكتابة اصلا
فالارتسام في النفس والخيال كالانتقاش في التراب سوا فيبقى
نظم الشعر نقشا بعد نقش وزمانا بعد زمان ابد الدهر كذلك
ارتسام قلب النبي من القا القرآن اليه وحيا وتنزيلا كانتقاش
التراب الناعم بالنقش المنقور في اللوح فيكون المرتسم قلبه
والمعبر عنه لسانه والرسم غير مقدور له بل تحصل ذلك ابتداعا
من الله تعالى فهذا هو طريق وجوده معجزا وعلى طريقة اخرى
ظهور كلام الله الباري تعالى بالعبارات والحروف والاصوات وان
كان في نفسه واحدا ازليا كظهور جبريل عليه السلم بالاشخاص
والاجسام والاعراض وان كان في نفسه ذا حقيقة اخرى
متقدما على التشخص فانه لا يقال انقلبت حقيقته الى حقيقة
الجسمية في شخص معين لان قلب الاجناس محال وان قيل
انعدمت حقيقته ووجدت اخرى فالثاني ليس بجبريل فكلاهما   حقيقة صح
الا ان يقال ظهر به ظهور المعنى بالعبارة او ظهور روح ما
لشخص ما فكما صارت العبارة شخص المعنى كذلك صار صورة
الهوا الى شخص الملك ~~وقد عبر~~ القرآن عن مثل هذا المعنى
وقد عبر

ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا فكذلك يجب ان نفهم عبارات
القرآن واما الجواب عن السؤال الثاني فنحقق اولا
حقايق الفصاحة والجزالة والنظم والبلاغة ونميز بين كل
واحد منها لحقيقته ثم نبين ان الاعجاز في كل واحد وفي المجموع
فنقول اولا قولا على سبيل المباحثة والبسط لتشخيص الغرض
والمعنى به ثم نقول ثانيا على سبيل التحديد والضبط لتشخيص
الغرض والمعنى به اللفظ قد يكون دالا على المعنى دلالة مطابقة
اما وضعا او مجازا وقد يكون دالا على المعنى بشرط ان يكون
مفصحا عن كنه حقيقته معبرا عن غرض المتكلم وارادته
فالقسم الاول مثل قولنا تحرك الجسم فانه يطلق على حركة
الجماد والحيوان والنبات والانسان والسما والارض وكل ما
هو قابل الحركة ثم اذا خص اللفظ بموضوع خاص عبر
عن تلك الحركة بعبارة اخص كما ورد في القرآن يوم تمور السما
مورا وتسير الجبال سيرا فان المور اخص دلالة من السير وبما
اخص من الحركة وذلك ان المور حركة لطيفة لجسم لطيف
وذلك كالشعاع يذهب شعاعا بخلاف السير فكان المور
المضاف الى السما والسير المضاف الى الجبال مفصحا عن معنى الغرض
مبينا عن المعنى اللايق به وكان افصح من تحركت السما وسارت
وجاءت وذهبت ثم هو مع فصاحته لفظ جزل لانه ثلاثي
التركيب متقارب المخارج سهل التلفظ به مطابق للمعنى وذلك
هو معنى الجزالة وقد يوجد الفصاحة والجزالة في لفظ واحد
وقد يوجد في الفاظ كثيرة وجمل من الكلام غير مرة واحدة
من نظم تلك الكلمات والنظم يطلق على مطلق التركيب والترتيب
لكنه ينقسم اقساما وقد يقع ركيكا وقد يقع رفيعا فاذونها
درجة ما يذكر في المحاورة المعتادة وفوقها ما يتحقق في الكتابة

والمراسله وفوقها درجة ما يذكر في الخطابة والموعظه وفوقها
درجة ما ينطق به الشعر وليس فوقها درجة النظم عند العرب وهو
على اقسام لا ينضبط ولذلك سمي الشعر نظما وما سواه نثرا
ثم اذا اجتمعت الفصاحة والجزالة والنظم اطلق عليها
لفظ البلاغة من بلوغ الكلام درجة الكمال وهذا قولنا على
سبيل المباحثه والبسط اما قولنا على سبيل التحديد والضبط
نقول الفصاحة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط افصاح
وجه المعنى وايضاح الغرض منه والجزالة عبارة عن دلالة اللفظ
على المعنى بشرط قلة الحروف واختصارها وتناسب مخارجها
وربما يجتمع المعنيان فيكون اللفظ فصيحا جزلا معا فيجتمع
معاني كثيرة في الفاظ يسيرة كما يقال بقتل الجلاد ونصيب المفصل
ومثاله في القرآن ولكم في القصاص حيوة ونحوها يتباينان والنظم
ترتيب الاقوال بعضها على بعض ثم الحسن فيه مقدر بقدر
تناسب الكلمات في اوزانها وتقاربها في الدلالة على المعنى
وذلك انواع واصناف والبلاغه عبارة عن اجتماع
المعاني الثلثه اعني الفصاحة والجزاله والنظم بشرط ان يكون
المعنى متينا صحيحا حسنا ومن المعلوم ان القرآن فاق
كلام العرب بمحاوراتها ومراسلاتها وخطبها واشعارها
فصاحة وجزالة ونظما بحيث عجزت عن معارضتها عجز
من لا يقدر عليها اولا واخرا لا عجز من قدر في الاول وعجز في الآخر
والا لكانوا يعارضونه بما تمهد عندهم من الكلام الاول
فالقرآن معجز من حيث البلاغه التي هي عبارة عن مجموع
المعاني الثلثه والعرب قد احست من انفسها ان القرآن
خارج عن جنس كلامهم جملة وكذلك كل من كان له ادنى
معرفه بالعربيه يعرف اعجازه الا ان البلغا يعرفون وجوه

الاعجاز فيه على قدر مراتبهم في البلاغة ومن كان ابلغ وافصح كانت
معرفته اشد واوضح كما ان من كان اسحر في زمن موسى عليه السلم كان
علمه بوجه اعجاز العصا اوفر ومن كان احذق في الطب في زمن
عيسى عليه السلم كانت معرفته باعجاز احيا الموتى وابرا الاكمه
والابرص اكثر ومن كان اعلم في علم الطبيعه في زمن الخليل عليه
السلم كان يقينه باعجاز السلامة عن النار اشد واصدق والاختلاف
في وجوه الاعجاز لا يوهن وجه الاعجاز ولهذا لو اجتمع عند العالم
بوجوه الاعجاز العلم بوجوه الحكمة والمعاني الشريفة فيه كانت
معرفته اكثر ولو ضم الى ذلك العلم بوجوه تمهيد السياسات
العامه والعبادات الخاصه والامر بمكارم الاخلاق والنهي عن
ذميمات الافعال والخصال والحث على معالي الشيم والهمم كانت
معرفته في الاعجاز بغاية الاتمام ونهاية الالتزام ومن ذا
الذي يصل بفكره الضعيف وعقله المميز بجاذبات الوهم والخيال
الى الحكم المختلفه في تركيب الحروف وترتيب الكلمات التي هي
كالمواد والصور ومطابقتها لعالم الخلق حتى ينطبق عالم
الامر على عالم الخلق وذلك العلم الاخص بالانبيا عليهم السلم
وهنالك يضل الافهام ويكل الاوهام ويعود العقول
البشرية عند الاسرار الالهيه هبا وتخمد الحواس الانسانيه
عند خواص الحكم الربانيه غثا ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام
والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ولقد
فقد من قصر اعجاز القرآن على سورة طويله او حروف في ايات
مخصوصة انظر الى اول آية نزلت عليه كيف اشتملت على وجوه
من البلاغه والحكمه اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان
من علق ثم من كرا دان لعتبر عن نقر بر الخالقيه عموما لجميع الخلق

في العالم ثم خصوصا للانسان المطابق خلقته خلقة العالم
باسره كيف يعبر عنه بلفظ افصح منه بيانا واوجز لفظا
واشرف نظما وابلغ عبارة ومعنى ثم انظر كيف خص اسم
الربوبيه به في حال تربيته وكيف عمم الخلق اولا ثم خص
وكيف ابتدا خلق الانسان من العلق حيث كانت مرتبته
في حال قبول صوره الوحي مرتبة العلق من قبول صوره الانسان
الى ان انتهى الى البلاغ السابع من قبول جميع القران الرحمن
علم القران خلق الانسان كما ينتهي الى المرتبه السابعه حتى
يقبل علم البيان علمه البيان وكيف فرق اقرا وربك الاكرم
الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فما الحكمه فما الحكمة
في اقرا واقرا اولا وثانيا وربك الاكرم ابلغ لفظا ومعنى من
اقرا باسم ربك ثم عمم التعليم ثم خص الانسان كما عمم الخلق
ثم خص الانسان وكيف اجتمعت الفصاحة في الالفاظ
باسفار وجوه المعنى وكيف اقترنت بهذا الجزالة على قلة
حروفها وخفة كلماتها من غير اخلال في الدلاله وكيف انتظمت
باشرف تركيب من حيث اللفظ واوضح ترتيب من حيث المعنى
وكيف لاحت فيها البلاغه برطوبة الالفاظ ومتانة
المعاني حتى كانها جمعت علم الاولين والاخرين من تقرير العموم
والخصوص وتقدير الامر على الخلق واضافه الخلق والهدايه
اليه تبارك الله رب العالمين فتبين ان هذا القران بجملته
معجز وذلك في حق من لا يعرف دقايق البلاغه وحقايق
المعاني وبعشر سور منه معجز في حق قوم وبسورة واحده
معجز في حق قوم وبايه واحده معجز في حق قوم وبقدر

مقادير الاعجاز على مقادير الدرايه والتحقيق ومن العجب ان المعتزله
قالوا بوجوب النظر قبل ورود الشرع وبنوا ذلك على ان العاقل
المفكر لا يعرى عن خاطرين يخطران على قلبه احدهما يدعوه الى
النظر حتى يعرف الصانع ويشكره فيثاب على شكره والثاني
يمنعه عن ذلك فيحار ان يجعله احق الطريقين بالامر و
رفض احدهما بالخوف فيقال لهم اذا تحدى النبي بالرسالة و
اخبر انه رسول الله كان خبره محتملا للصدق والكذب فهلا طرا
الخاطران في تصديقه وتكذيبه ثم يجعل الخبر بالصدق اولى فان
فيه الامن اذ لو كان صادقا فكذبه خسر ولو كان كاذبا فصدقه
لم يخسر فانه ان يك كاذبا فعليه كذبه وفي طلب المعجزة منه خطر اخر
وهو جعل الخبر اولى بالكذب فكانه يكذبه في الحال الى ان يظهر
المعجز فيصدقه في ثاني الحال وعند المعتزله القران من جنس
كلام العرب فانهم يقدرون على مثله وقدرهم على كلامهم فلم
يستتم لهم التمسك باعجاز القران قال اهل الزيغ اذا قال
النبي عليه السلم اني رسول الله اليكم وانه انزل الي كتابا اقراه عليكم
فما المعنى بالرساله عن الله تعالى وما معنى قوله اني نبي الله
افترجع الرساله والنبوه الى صفه قايمه بذاته بها يستحق
ان يخاطب الناس بالاوامر والنواهي عن الله تعالى ام ترجع الى
اخبار الله تعالى انه رسولي فان كان الاول فما حقيقه تلك
الصفه وان كان الثاني فكيف يتصور ان يكلم الله بشرا فان
الذي يسمعه بشر من الكلام حرف وصوت وعندكم كلامه ليس
بحرف ولا صوت وان كان وحيا من الله فما معنى الوحي وكيف
يتصور ان ينزل الملك على صورة البشر فان كان الملك شخصا جسمانيا
فيجب ان يكون على صورة بشر حتى يكلمه الله

بكلام البشر وان كان جوهرا روحانيا فكيف يتصور ان يتشخص
ويظهر بشخص جسماني البس نفس الدعوى اذا لم يكن معقوله
في نفسها لم يجر مطالبة البرهان عليها فلا نزول الملك معقول
ولا نزول القرآن الذي هو كلامه معقول بل هما مستحيلان
عند العقلا باسرهم وايضا فانه ادعى بعد ذلك صعوده الى
السما بالجسماني الكثيف يستحيل ان يصعد والاجرام العلويه
لا تقبل الخرق واذا اشتمل كلامه على ما يستحيل في العقل
حكم بطلان اصل دعواه الى غير ذلك مما ادعى انه شاهد العوالم
واخبر من حشر الاجساد واحيائهن في القبور والميزان والصراط
والحوض بعد ذلك فان هذه غير معقوله بل قبولها على الوجه
الذي يدعيه مستحيل قال اهل الحق النبوه ليست صفه راجعه
الى نفس النبي ولا درجة يبلغ اليها احد بعلمه وكسبه ولا استعداد
لنفسه يستحق بها اتصالا بالروحانيات بل هي رحمه ونعمة
من الله تعالى يمن بها على من يشاء من عباده كما سمعتم يدعونها
ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده
وكما قال نوح عليه السلم ولا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول اني ملك الى غيره من الانبياء عليهم السلم
وسيد البشر صلوات الله عليه قال كما قال الاول قل سبحان
ربي هل كنت الا بشرا رسولا قل لا املك لنفسي ضرا ولا
نفعا الا ما شاء الله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت
من الخير وما مسني السوء ان انا الا نذير وبشير لقوم يؤمنون
لعمري لا نعدم نفس النبي ومزاجه كماليه في الفطرة وحسنا
في الاخلاق وصدقا وامانه في الاقوال والافعال قبل
البعثه لا انه [illegible] بها استحق النبوه او وصل

بسببها الى الاتصال بالملائكه وقبول الوحي بل كما قال تعالى فبما رحمه
من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك
ولما قال القوم لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم قال
سبحانه اهم يقسمون رحمة ربك فنبوة النبي صلى الله عليه محض الرحمه
ورحمة مشخصة ورسالته الى الخلق رحمه ونعمه كما قال سبحانه
وما ارسلناك الا رحمه للعالمين يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها فان
الانبيا عليه وعليهم السلم خيرة الله في خلقه وحجته على عباده و
الوسائل اليه وابواب رحمته واسباب نعمته الله يصطفي من
الملائكه رسلا ومن الناس ان الله اصطفى ادم ونوحا وال
ابرهيم الايه فكما يصطفيهم من الخلق قولا بالرساله والنبوه
يصطفيهم من الخلق فعلا بكماليه الفطرة ونقا الجوهر وصفا
العنصر وطيب الاخلاق وكرم الاعراق فيرقيهم مرتبه مرتبة
حتى اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنه وكملت قواه النفسانيه
ونهايات العقول الى اسرار الالهيه بعث اليهم ملكا وانزل
عليهم كتابا ولا نظن ان الملك يتجسد شخصا بمعنى انه يتكاثف
بعدما كان جسما لطيفا كتكاثف الهوا اللطيف غيما كما ظنه
قوم ولا انه يعدم حقيقته ويوجد شخص آخر كما ظنه قوم ولا انه
ينقلب حقيقته الى حقيقه اخرى فان كل ذلك محال بل الجواهر
النورانيه خصت بقوة الظهور باي شخص ارادوا كما قال سبحانه
فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا وقال تعالى ولو جعلناه
ملكا لجعلناه رجلا ولا نجد له مثالا في هذا العالم الا تمثل او تعلق
ارواحنا باجسادنا غير ان التمثل يستدعي شخصا يكون كاملا
في الحال والتعلق يستدعي شخصا يكون مرتبه فمرتبه سلالة

ونطقه وعلقه وما ندركه مثالا بمثل المعنى الذي في الذهن بالعبارة
التي في اللسان او ما لكتابة التي في اللوح فعبارات اللفظ دليل على
المعنى وكل دليل مظهر للمعنى من وجه وكل مظهر دال على المعنى من وجه
من غير حلول الاعراض في الجواهر ولا نزول نزول الاجسام على الاجسام
وان تخطيت منه الى ظهور صورة الشخص في المراة الصقيلة او
وقوع الظل على الماء الصافي فارتب المعنى مثالا وادراكا السيم بهوله
معاشر الصابية المجليين نزول الروحاني على الجسماني ان كل روحاني
له هيكل يظهر به ويتصرف فيه ويستوي عليه وكل هيكل في العالم
العلوي له شخص في العالم السفلي يظهر به ويتصرف ويستوي عليه
غير انكم اتخذتم بصنعكم صنمكم اصناما الهة هي مظاهر تلك
الهياكل التي هي مظاهر تلكما الروحانيات ونحن معاشر الحنفاء
اتبعنا اشخاصا بشرية مفطورة بوضع
من الخلقة على اصطفائها من الجوهر واجتبائها من
العنصر مناسبة لتلك الجواهر الروحانية مناسبة
النور للنور والظل للظل والنبي طرفان بشرية ورسالة
قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا فبطرف يقبل الوحي
وبطرف يؤدي الرسالة والوحي هو القا الشي الى النبي بسرعة
وكل صورة علمية يقبلها بطرف الروحانية عن الملائكة الذين
هم رسل ربهم اليه دفعة واحدة كوقوع الصورة في المراة
فهو وحي واقرب مثال له لنا المنام الصادق فان الرائي
يرى كانه نزل بستانا واجتنى ثمارا او خاض في الماء وتحدث
احاديث كثيرة من سؤال وجواب وامر ونهي بحيث لو املاها
ملات اوراقا وسخت صحائف وكل ذلك في غفوة كانها

لحظة وما ذاك الا ان الصورة الفعلية والقولية اذا كانت
من عالم المعاني بواسطة تلك المنام لم يستدع زمانا ولا
ترتيبا كثيرا بحيث يستدعيها حال اليقظة بل وقعت دفعة
واحدة في نفس الرائي حتى انتقشت به ثم عبر عنه بعبارات
كبيرة وعبر المعبر من صورها الخيالية الى معانيها العقلية
ولذلك صارت الرويا الصادقة جزءا من اجزاء النبوة
كما صارت التؤدة والاناة وحسن السمت جزءا من النبوة
فالنبوة اذن جملة ذات اجزاء وتلك الجملة بمجموعها لا تتحقق
الا لمن اصطفاه الله تعالى لرسالته وبعض اجزائها قد
يثبت للصالحين من عباده فيبلغون الى ذلك الجزء
بطاعاتهم وعباداتهم كما قال عليه السلام اصدقكم رويا
اصدقكم حديثا اما مجموعها من حيث المجموع لا يبلغ
اليه احد بكسبه واستطاعته واما نزول كلام الله تعالى
بمعنى نزول الملك به وليس يستدعي النزول انتقالا فانك
تقول نزلت عن كلامي ونزل الامير عن حقه وقد ورد
في الخبر نزول الرب تعالى الى السماء الدنيا وورد في القران مجيئه
واتيانه وذلك لا يستدعي انتقالا كما حقق في التاويلات
ثم الكلام الذي هو امره الازلي لا يطلق عليه النزول الا
بمعنى نزول الايات الدالة عليه والكلام على الخصم انما
يظهر اذا اثبتنا له امرا او نهيا واثبات الامر انما يظهر اذا
توافقنا على ان له تعالى ملكا وملكا وله ان يتصرف
في ملكه بالامر والنهي والتكليف على من ثبت له اختيار
واذا حصل وفاقنا على هذه المراتب وعلمنا ان كل واحد

من احاد الناس لا نساهل لقبول امر الله تعالى وجا اليه نعتبر بالمعرفة
واحد اصطفاه من عباده وربك يخلق ما يشا ويختار ما كان لهم الخيرة
من امرهم فدعواه نفسها من الكائنات العقليه واذا كانت
الدعوي مقرونه بدليل الصدق وجب التصديق ويجب ان
لا يتراخى دليل الصدق عن نفس الخبر فان المخاطب مكلف بالصدق
في الحال ولا يتراخى الوجوب عليه الى ان يعرف الصدق بل التمكن
كاف كما بينا ولكن التمكن انما يتحقق من جانب المكلف بوجود العقل
التام والعقل انما يدرك اذا وجد دليل الصدق فكما لا يتراخى الوجوب
عن وقت التكليف لا يتراخى ايضا دليل الصدق عن نفس
الدعوي فليبحث هاهنا كل البحث ان الدليل المقرون بالخبر
والدعوي ماذا حيث لا يلزم افحام ولا يقع احجام واما الاخبار
السمعيه فاذا ثبت صدق النبي وجب الايمان بذلك والسمع والطاعه
له فان عرفنا لها وجها بالدليل العقلي فبصيرة وخبرة وان
لم نعرف فتسليم وتصديق وما يستحيل في العقل وكان من
المستحاله نعرف وجه استحالته ونعلم ان الصادق لا يقرر
المستحيل فنطلب لكلامه محملا صحيحا فان وجدناه نخبره والا
امنا وصدقنا بالظاهر ووكلنا علم الباطن الى الله تعالى والى
الرسول صلى الله عليه وسلم فمن ذلك حشر الاجساد وبعث ما في
القبور من الاشخاص ونعلم انه لم يرد في شريعة من الشرايع
اكثر مما ورد في شرعنا من حشر الاجساد وكان الزمان لما كان
مقرونا بالهامه كانت الايات اصرح بها والسنة ادل
عليها ومفارقة الاجساد والارواح وبقا الارواح وقد اعترف
بها الحكما الالهيون وحشر الاجساد لما كان ممكنا في ذاته وقد
ورد به الصادق وجب التصديق بذلك من غير ان يبحث عن
كيفيه ذلك اذ الرب تعالى قادر على الاعادة قدرته على الانشا

والابد ان يحيي العظام الرميمه كما انشاها اول مرة وكما يحيي الارض بعد
موتها كل ربيع كذلك يحيي الموتى ودليل من رام اثباته على طريق
الحكمه هو ان النفوس البشريه اذا فارقت الابدان ولم تستغن
في تصوراتها عن الات جسمانيه احتاجت الى الابدان ضرورة
ولما كانت معذبة فان سعاداتها في تصوراتها وتصوراتها انما
تكون بالاتها والالات انما تتحقق اذا اعيدت بنيتها كما كانت
فمن قال بحشر الاجساد وفي بقضيه الحكمة حيث وفى على
كل نفس حظها من كمالاتها اللائق بها واعطاها اجرها على
مقدار سعيها ومن نفى ذلك قضى بالحشر على نفس او نفسين في
كل عصر قد تجردت عن المواد الجسمانيه قضى بالتعذيب على
كل نفس في العالم وذلك مناقض الحكمه وايضا فان الترتيب
بين نفس ونفس حاصل في الدنيا واذا فارقت النفس البدن
فاما ان يزول الترتيب حتى يستوي الحال بين من حصل لنفسه
علوما وبين من اشتمل على جهالات كثيره واما ان يبقى
الترتيب وليس في ذلك العالم جنة ولا نار عندهم فيحصل
لهم بذلك لذة او الم اذ لا نعمة ثم معدة لاهل السعادة
ولا عذاب مدخر لاهل الشقاوة وانما اللذة والالم والنعمه
والعذاب ينشا من كل نفس او لازم كل نفس بحسب ما اسعد
له من العلم والجهل الى مناقضات عظيمه افردنا لذكرها رساله
في المعاده واما سوال القبر وعذابه فقد ورد بهما الخبر
الصحيح في كم موضع بحيث بلغ الاستفاضة وهو حق اما وجه
ذلك على الطريقه المرضيه انها ليست ذلك للروح المجرد
خاصه ولا للبدن على هذه الهيه المشاهده حتى لزم عليه
ما يناقض الحس ولو كان الخطاب اعني خطاب الملكين خطابا
للاعتقاد المجرد لكان التزام الاعتقاد على الروح المجرد

ولو كان خطابا بالاعتقاد والقول والعمل جميعا لكان شرط
فيه حشر الجسد على الصورة المخصوصة لكنه خطاب يقتضي عقدا
وجوابا من حيث القول من ربك وما دينك ومن نبيك فلو كان
الرجل حيا وتوجه عليه هذا الخطاب استدعى منه فهم الخطاب
وجوابا والاجزاء الفاهمة من الانسان والناطقة اجزاء مخصوصة
وتلك الاجزاء مستقلة بالجواب وان كان الشخص من حيث هو
شخص غير مستشعر بذلك كالنائم مثلا او كالسكران فيجوز له ان
يحيي الله تعالى تلك الاجزاء ويكون السؤال متوجها عليها من حيث
انها فاهمة وناطقة ثم يكون الحشر بعده للشخص بصورته اذ
السؤال متوجه عليه حتى يخرج عن عهدة العقد والقول والعمل
والله اعلم واما الميزان فقد ورد به الكتاب العزيز في
قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقد قيل ان
الموزون به جسم اما كاغد مكتوب عليه حسنات العبد وشروره
ثم يخلق الله فيه ثقلا او خفة فيترجح به الميزان والاخرى ان
يقال ان لكل شيء في العالم ميزانا لائقا لوجود ذلك الشيء فميزان
ما يعمل الثقل والخفة المعيار والميزان المعهود وميزان المكيلات
الكيل والمذروعات الذراع والمسافات بالفراسخ والاميال
والمعدودات العدد وميزان الاعمال والاقوال ما يكون لائقا
لها والله اعلم بما اراد واما الحوض والشفاعة فالحوض
يجري على ظاهره وهو كالانهار التي يكون في الجنة من شرب
منه شربة في القيامة لم يظما بعدها ابدا والشفاعة
فقد قالت المعتزلة انها للمطيعين من المؤمنين بناء على مذهبهم
ان الفاسق اذا خرج من الدنيا من غير توبة يخلد في النار لانه
قد استوجب النار بفسقه ومن دخل النار كان مغضوبا عليه
والمغضوب عليه لا يدخل الجنة وايضا فانه في حال الفسق
ما استحق اسم الايمان لان الايمان عبارة عن خصال محمودة يستحق

بها المؤمن المدح والثناء والفاسق لا يستوجب المدح وقد اخلت
باركان ايمانه بخروجه عن الطاعة واستدلوا على ذلك بآيات
من الكتاب منها قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها وقال بلى من كسب سيئة واحاطت به
خطيئته الاية ومنها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
الاية وايضا فان الرب تعالى ذكر حال الاشقياء وحال السعداء
وربط الخلود مكانهما ولم يذكر في القسمين قسما ثالثا فقال
من قائل فاما الذين شقوا الاية واما الذين سعدوا وفي تفصيل
الفريقين فريق في الجنة وفريق في السعير وزادت الخوارج عليهم
بان قالوا اصحاب الكبيرة كافر واستدلوا بقصة ابليس لعنه الله
اذ كان عارفا بالله تعالى مطيعا له غير انه ارتكب الكبيرة وهو
الامتناع من سجود آدم عليه السلام فاستوجب اللعن والتكفير
والتخليد في النار وفرقت المرجئة في مقالتهم حيث قالوا
الايمان قول وعقد وان عري عن العمل فلا يضر مع الايمان
معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة واشدهم تقصيرا هؤلاء
الكرامية الذين نفر الطبع السليم عن نقل مقالاتهم وذكر
مذاهبهم لخستها وركاكتها قالت الايمان قول مجرد وهو
الاقرار باللسان فحسب وان كان المقر كاذبا منافقا
فهو مؤمن وليتهم قالوا مؤمن عندنا بل قالوا مؤمن حقا
عند الله تعالى حتى يثبت في حقه مشاركة للمؤمنين
في احكام الاسلام وقالت الاشعرية الايمان عبارة عن
التصديق في وضع اللغة وقد وقع النزاع على معناه واختلف
جواب ابي الحسن في معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة
بوجود الصانع والهيته وقدمه وصفاته وقال

مرة التصديق قول في النفس يتضمن المعرفة ثم يعبر عن ذلك اللسان
فيسمى اقرارا باللسان ايضا تصديقا والعمل على الاركان ايضا من
باب التصديق بحكم الدلالة اعني دلالة الحال كما ان الاقرار
تصديق بحكم الدلالة دلالة المقال فكان المعنى القائم بالنفس
هو الاصل المدلول والاقرار والعمل دليلان وقال بعض
اصحابه الايمان هو العلم بان الله ورسوله صادقان في جميع
ما اخبرا به ويعزى هذا ايضا الى ابي الحسن ثم القدر الذي
يصير به المؤمن مؤمنا وهو التكليف العام على عوام الخلق
وخواصهم وهو ان يشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
في ملكه ولا نظير له في جميع صفات الالهية ولا قسيم له في
افعاله وان محمدا عبده ورسوله ارسله بالهدى ودين الحق
فاذا اتى بذلك ولم ينكر شيئا مما جاء به ونزل عليه فهو مؤمن
فان وافاه الموت على ذلك كان مؤمنا عند الله وعند
الخلق وان طرا عليه ما يضاد ايمانه ذلك والعياذ بالله حكم
عليه بالكفر عند ذلك وان اعتقد مذهبا يلزمه من حكم مذهبه
مضادة ركن من هذه الاركان لم نحكم بكفره مطلقا بل
ينسب الى الضلالة والبدعة ويكون حكمه في الاخرة موكولا
الى الله تعالى تخليدا في النار او تاقيتا والدليل على صحة
ما ذكرناه انا بالتواتر المفضي الى القطع علمنا ان النبي عليه السلم
لما اظهر الدعوة دعا الناس الى كلمتي الشهادة لا اله الا الله
محمد رسول الله وعلم قطعا انه لم يرض منهم في هذه الشهادة
بمجرد اللفظ مع اضمار خلافه في القلب اذ قد رد لهذا
المعنى قوما سماهم الله منافقين وسماهم الكاذبين بذلك مع
نفي الايمان عنهم كما قال الله تعالى ومن الناس من يقول

امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين ونسبهم الى الكذب وسماهم
كاذبين في غير اي من الكتاب والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
والكرامية تشهد ان المنافقين لصادقون فعلم من ذلك قطعا ان
التصديق بالقلب ركن وهو الركن الاعظم اذ الاقرار باللسان تعبير
عنه ونعلم قطعا ان النبي عليه السلم كما لم يرض منهم بمجرد القول ما لم يقترن
به عقد لم يكلف جميع الخلائق بمعرفة الله تعالى كما هو هو لان ذلك
غير مقدور للخلق واقرب دليل على ذلك انه تعالى يعلم جميع
معلوماته على التفصيل ويعلم انه يخلق جميع مخلوقاته على التفصيل
ويعلم جميع مراداته من الخلق والخلق وليس يعلم العبد ذلك ولا
يقدر ان يعلم ولم يكلف الا انه لا اله الا هو ويكون معرفته مستندة
الى دليل جملي كما ورد به التنزيل والا فتكليف ذلك تشطط لا
يستطاع فثبت القول والعقد مصدقا ومظهرا وقد يكتفى
بالمصدق في القلب اذا لم يقدر على الاتيان بالاقرار باللسان
لكن في حكم الله تعالى والاشارة في حق الاخرس تتنزل منزلة العبارة
في حق الناطق وقصة الخرساء اعتقها فانها مؤمنة دليل على صحة
ما ذكرناه في اصل الايمان وقدره ونفي كون العمل ركنا او واجبا
تابعا فقول المرجئة بارجاء العمل كله عن القول والعقد حتى قال
لم يضر العبد ان لم يات بطاعة واحدة ويقول الوعيدية بكونه
ركنا في الايمان حتى قال يسلب اسم الايمان عمن ترك طاعة واحدة
وكلا المذهبين مردود اما الاول فيرفع معظم التكاليف من الاوامر
والنواهي ويفتح باب الاباحة ويفضي الى الهرج واذا ورد الشرع
بذلك كله وربط بكل حركة من حركات الانسان حكما علم انه
يضره المعاصي ولم ينفعه الطاعات وانه ان لم يكن مؤاخذا ان ترك
ما امر لم يكن مثابا بامتثال ما امر واما المذهب الثاني فيرفع

معظم الايات من الكتاب والاخبار من السنه ويغلق باب الرحمه
ويفضي الى الياس والقنوط وان اورد الكتاب في كل اية ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات ففرق بين لفظ الايمان والعمل واعلم ان
للايمان له حقيقه والعمل الصالح له حقيقه غير الايمان وخاطب
في كل اية الفاسقين بخطاب المومنين يا ايها الذين امنوا لا تفعلوا
كذا لا تقولوا كذا علم بذلك قطعا ان الايمان لو كان هو العمل بعينه
او كان العمل ركنا مقوما لحقيقه الايمان لما حسن هذا التغيير
وايضا فلزم الوعيديه ان لا يوجد مومن في العالم الا نبي
معصوم اذ لا عصمه لغير الانبيا ويلزم ان لا يطلق اسم الايمان
على احد حتى يستوفي جميع خصال الخير علما وفعلا فيكون اسم
الايمان موقوفا على العمل في المستانف فهولا مرجئة الايمان
عن العمل واولئك مرجئة العمل من الايمان فعلم قطعا ان العمل
غير داخل في الايمان ركنا مقوما له حتى يقال بعدمه يكفر
او يخرج من الايمان في الحال ويعذب ويخلد في النار في ثاني
الحال وغير خارج من الايمان مكلفا لازما له حتى يقال بعدمه
لا يستحق لوما وزجرا في الحال ولا يستوجب عقابا وزجرا
في المآل والقول بان المعاصي تحبط الطاعات ليس باولى من القول
بان الطاعات ترفع المعاصي ومن قال صاحب الكبيره يخلد
في النار بشرط تخفيف العذاب عنه بسبب تصديقه قولا
وعملا او طاعاته لخطه تعارضه قول المرجي يخلد في الجنه بشرط
حطه عن درجه المطيعين بسبب ايمانه وساير طاعاته في الطاعه
لو حبطت كيف اثرت في التخفيف والتخفيف كيف يتصور
مع التخليد والتخليد كيف يجوز في العدل على عمل مقدر بوقت
بل تخليد الكافر في النار متى كان عدلا عقلا وهو لم يكفر الا

مايه سنه فهلا تقدر التعذيب بمايه سنه افمن غصب مايه دينار
واخذ منه ماتي دينار كان عدلا قال هو على اعتقاد انه لو بقي ابد
الدهر بقي على الكفر قيل واعتقاد ان يعمل غير اعتقاد ان عمل اليس
من غصب مايه دينار على اعتقاد ان لو ظفر بالف غصب لم يواخذ
بالالف كذلك فيما نحن فيه فالعقل المعقول اذن ما ورد به الشرع
والحكم المشروع ما دل العقل عليه وهو ان العبد اذا كان مصدقا بقلبه
مخبرا عن تصديقه بلسانه مطيعا الله تعالى في بعض ما امره عاصيا بقدر
في البعض استحق المدح بقدر ما اطاع والذم بقدر ما عصى في الحال
واستحق الثواب بقدر الايمان والطاعة والعقاب بقدر العصيان
في المآل ثم بقي ان يتعارض امران احدهما ان يثاب اولا ثم يعاقب مخلدا
او بالعكس وليس في الفضل والعدل القسم الاول فان رحمه الله تعالى
اوسع من ذنوب الخلق وفضله ارجى من العمل ولا تقتضيه المغفرة والمغفرة
ولا تضره الذنوب ولان الايمان والمغفرة احق بالتخليد عدلا
وعقلا من معصيه موقته ولانه لم يوثر ان احدا يخرج من الجنة السلام
الى النار فبقي القسم الثاني وشفاعه النبي عليه قد وردت
صحاحا حيث قال شفاعتي لاهل الكباير من امتي وما تمسكوا
به من الايات مخصوصه عموماتها محموله على الاستحلال ظواهرها
بايات دلت على ذلك منها ان الله لا يغفر ان يشرك به الايه ومنها
قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة
الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وان خص هذا العام بالتوبة
من غير دلاله التخصيص فنحن نخص تلك العمومات بحال الاستحلال
وفي كل اية دليل على التخصيص اما قوله ومن يعص الله ورسوله
فمعناه فمن يكفر بالله ورسوله لانه قرنه بتعدي حدوده وتعدي جميع بقوله
الحدود لا يتصور الا من الكافر اما المومن المطيع لله تعالى سبعين سنه

كيف يكون متعديا بجميع حروفه بمعصية واحدة وكذلك قوله بلى من
كسب سيئة اي شركا بدليل قوله واحاطت به خطيئته والاحاطة
من كل وجه لا تتصور في حق المومن لانه بايمانه منع الاحاطة
من كل وجه وفقه الله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم
فمعناه مستحلا قلنا ان العموية المطلقة من كل وجه لا يتصور
الا من الكافر ودليله اخر الاية من التشديد في العقاب و
التغليظ بالغضب واللعن وذلك بالاتفاق غير مطلق على القاتل
الذي لا يستحل الدم وهو خائف وجل وذكر حال الاشقيا والسعدا
مقصور على مآل الحال فاولئك مآلهم الى النار خالدين فيها وهولا
مآلهم الى الجنة خالدين فيها والدليل عليه الاستثنا في اخر الاية
والله اعلم واما القول في الامامة فاعلم ان الامامة ليست من اصول
الاعتقاد بحيث يفضي النظر فيها الى قطع ويقترن بالتعمير ولكن
الخطر على من يخطي فيها يزيد على الخطر على من جهل اصلها والتعسف
الصادر عن الاهوا المضلة مانع من الانصاف فيها وقد قال
جمهور اصحاب الحديث والاشعرية والفقها وجماعة الشيعة
والمعتزلة واكثر الخوارج بوجوبها فرضا من الله تعالى ثم
جماعة اهل السنة قالت هي فرض واجب على المسلمين اقامته
واتباع المنصوب فرض واجب عليهم اذ لا بد للخلق من امام
ينفذ احكامهم ويقيم حدودهم ويحفظ بيضتهم ويحرس حوزتهم
ويعبي جيوشهم ويقسم غنائمهم وصدقاتهم ويتحاكموا اليه في
خصوماتهم ومناكحهم ويراعي فيهم امور الجمع والاعياد وينصف
المظلوم وينتصف من الظالم وينصب القضاة والولاة في كل
ناحية ويبعث الدعاة والغزاة الى كل طرف اما العلم والمعرفة
والهداية فهي حاصلة للعقلاء بنظرهم الثاقب في فكرهم الصائب

ومن زاغ عن الحق وضل سوا السبيل فعلى الامام تنبيهه على وجه
الخطا وارشاده الى الهدى والدين فان عاد والا فيصيبه القتال
ويطهر الارض عن البدعة والضلال بالسيف الذي هو بارق سطوة
الله تعالى وشهاب نقمته وعقبة عقابه وعزبة عذابه و
الدليل القاطع على وجوب الامامة سمعا اتفاق الامة باسرهم من
الصدر الاول الى زماننا ان الارض لا يجوز ان تخلو عن امام قائم بالامر
اما الصدر الاول فقد قال ابو بكر رضي الله عنه في اول خطبة خطبها
قبل البيعة ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن
كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا هذه الاية وما محمد الا رسول
قد خلت من قبله الرسل الاية ثم قال ان محمدا امضى لسبيله ولا بد لهذا فانظروا
الامر من قائم يقوم به وهاتوا اراءكم رحمكم الله فناداه الناس
من كل جانب صدقت يا ابا بكر ولكنا نصبح وننظر في هذا الامر
ونختار من يقوم به ولم يقل احد منهم ان هذا الامر يصلح من غير قائم
به ثم لما كان من امر الانصار من اختيار سعد بن عبادة وقولهم
منا امير ومنكم امير قام ابو بكر وعمر رضوان الله عليهما مع جماعة
من المهاجرين يقصدون سقيفة بني ساعدة وقال عمر كنت ازور
في نفسي كلاما في الطريق حتى وافقنا السقيفة فهممت ان اتكلم
به فقام ابو بكر وقال مه يا عمر وذكر جميع ما كنت ازوره الا انه
كان الين وكنت احتشن فبايعته وبايعه الناس القصة المشهورة
ولما قرب وفاة ابي بكر رضي الله عنه فقال تشاوروا في هذا الامر
ثم وصف عمر بصفاته وعهد اليه واستقر الامر عليه وما دار
في قلبه ولا قلب احد ان يجوز خلو الارض عن امام ولما قرب
وفاة عمر رضي الله عنه جعل الامر شورى بين ستة وكان الاتفاق
على عثمان رضي الله عنه وهم الصدر الاول كانوا مصممين على بكرة ابيهم

على انه لا بد من امام ويدل على ذلك اجماعهم على التوقف في الاحكام
عند موت الامام الى ان يقوم امام آخر ومن ذلك الزمان الى زماننا
كانت الامامة على المنهاج الاول عصراً بعد عصر فلم يخل عصر من امام
اما باجماع من الامة او بعهد ووصية واما بهما جميعاً فذلك
الاجماع على هذا الوجه دليل قاطع على وجوب الامامة هذا
كلامنا في وجوب الامامة على الاطلاق اما القول في تعيين
الامام اهو ثابت بالنص او بالاجماع والقائلون بالنص اختلفوا في
ان النص ورد على شخص بعينه ام ورد بذكر صفته والقائلون
بالاجماع اختلفوا في ان اجماع الامة عن بكرة ابيهم شرط في ثبوت
الامامة ام يكفي جماعة من اهل الحل والعقد وقد ذكرنا مذاهبهم
في الكتب قال اهل السنة القائلون بالاجماع الدليل على عدم
النص على امام بعينه هو انه لو ورد نص على شخص بعينه لكانت
الامة باسرهم مكلفين بطاعته ولا سبيل لهم الى العلم به الا بالعقول
والخبر لو كان تواتراً لكان كل مكلف يجد من نفسه العلم بوجوب
الطاعة له وكان يلتزمه ديناً كما لزمه الصلوات الخمس ديناً ولما احتاجوا
الى غيره بيعة واجماعاً ومن المحال من حيث العادة ان يسمع الجم
الغفير كلاماً من رسول الله عليه السلام ثم لا ينقلونه في مظنة الحاجة
وعصيان الامة بخلافه والدواعي بالضرورة تتوفر على النقل خصوصاً
وهم في ناناة الاسلام وطراوة الدين وصفوة القلوب وخلوص
العقائد عن الضغائن والاحقاد والتالف المذكور في الكتاب
العزيز والف بين قلوبهم حتى اصبحوا بنعمته اخواناً واذ كانت
الدواعي على النقل موجودة والصوارف عنه مفقودة ولم ينقل
دل على انه لم يكن في الباب نص اصلاً ولو كان نصاً لكان
يجب على ذلك الشخص المعين ان يتحدى بالامامة ويتخاصم عليها

ويخوض فيها حتى اذا دفع عن حقه سكت ولزم بيته فيظهر الظلم
عليه ولم ينقل ان احداً تصدى للامامة وادعاها نصاً عليه وسلما اليه
قالت النجدات من الخوارج وجماعة من القدرية مثل ابي بكر
الاصم وهشام الفوطي ان الامامة غير واجبة في الشرع وجوباً
لو امتنعت الامة من ذلك استحقوا اللوم والعقاب بل هي
مبنية على معاملات الناس فان تعادلوا وتناصروا وتعاونوا
على البر والتقوى واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه
استغنوا عن الامام ومتابعته فان كل واحد من المجتهدين مثل
صاحبه في الدين والاسلام والعلم والاجتهاد والناس كاسنان
المشط والناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة فمن اين يلزم وجوب
الطاعة لمن هو مثله وزادوا على ذلك تقريراً ان وجوب
طاعة واحد من الامة اما ان ثبت بنص من الرسول عليه السلم
وقد دللنا على انه لا نص على احد واما ان يكون باختيار من
المجتهدين والاختيار من كل واحد من الامة اجماعاً بحيث
لا يقدر فيه اختلاف لا يتصور عقلاً ولا وقوعاً اما العقل
فلان الاختيار اذا كان مبنياً على الاجتهاد والاجتهاد ينبني
على ما يغلب لكل واحد من العقلاء في قضايا ما يرده في الوجوه العقلية
والسمعية وذلك اذا كان مختلفاً في الطباع فبالضرورة ان يصير
مختلفاً في الحكم ابين اختلاف الاحكام بوجود الاتفاق فيه الخلافة
الاولى واتي الازمان في الشرع هو الزمان الاول واولى الاشخاص
بالصدق والاخلاص الصحابة واحق الصحابة بالامامة ونفي
التهمة والخيانة المهاجرون والانصار واقرب الناس الى رسول
الله عليه السلم ابو بكر وعمر فانظر كيف انحاز الانصار الى السقيفة
وكيف قالت منا امير ومنكم امير وكيف اجتمعت على سعد بن عبادة

لامامة

لولا ان تداركه عمر رضي الله عنه بان بايع بنفسه حتى بايعه الناس
ثم قال بعد ذلك الا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها
فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فايما رجل بايع رجلا من غير مشورة
من المسلمين فانهما تغرة ان يقتلا يعني اني بايعت ابا بكر وما شاورتهم ووقى الله
شرها فلا تعودوا الى مثلها فلم يكن وقت البيعة اتفاق الجماعة وفي
الغد لما بايعوه انحازت بنو امية وبنو هاشم عنهم حتى قال ابو سفيان
لعلي اتدع هذا الامر يكون في شر قبيلة من قريش فاجابه علي فتنتنا
وانت كافر افتريد ان تفتننا وانت مسلم وقال العباس قولا مثل
ذلك وقد سمع النبي عليه السلام انت اخي ووصيي وبقية الانبياء والخلافة واوصيائي
في ولدك ما اختلف الليل والنهار ولم يخرج علي الى البيعة حتى قيل
انه كان له بيعة في السر وبيعة في العلانية وقد خرج اسامة
بن زيد وهو على جيشه امير بتامير النبي عليه السلام اياه قالوا فاذا
لم يتصور اجماع الامة في اهم الامور واولاها بالاعتبار يدل على
ان الاجماع لن يتحقق قط وليس ذلك دليلا في الشرع قالوا
ونصب الامامة بالاختيار متناقض من وجهين احدهما ان صاحب
الاختيار موجب في النصب على الامام حتى يصير اماما ويجب
عليه طاعته اذا قام بالامامة فهو انما صار اماما باقامته فكيف
صار واجب الطاعة باقامته والثاني ان كل واحد من المجتهدين
الناصبين للامامة لو خالف الامام في المسائل الاجتهادية باجتهاده
جاز له ذلك وما من مسألة فرضت وجوب الطاعة له فيها الا
ويجوز له المخالفة فيها باجتهاده فكيف يجعله اماما واجب الطاعة
بشرط ان يخالفه اذا ادى الى المخالفة اجتهاده قالوا فدل
هذا كله على ان الامامة غير واجبة في الشرع نعم لو احتاجوا
الى ان يحمي بيضة الاسلام ويجمع شمل الانام وادى اجتهادهم
الى نصبه فقد جاز لهم ذلك بشرط ان يفي في معاملاته على

النصفة والعدل حتى لو جار في قضيته على احد وجب عليهم خلعه ومنابذته
وذلك كما فعلوه بعثمان وعلي فانه لما احدث عثمان تلك الاحداث
خلعوه فلما لم يخلع قتلوه ولما رضي علي بالتحكيم وشك في امامته خلعوه
وقاتلوه وقالت الشيعة الامامة واجبة في الدين عقلا وشرعا
كما ان النبوة واجبة في الفطرة عقلا وسمعا اما وجوب الامامة
عقلا فان احتياج الناس الى امام واجب الطاعة يحفظ احكام الشرع
عليهم ويحملهم على مراعاة حدود الدين كاحتياج الناس الى نبي يشرع
لهم الاحكام ويبين لهم الحلال والحرام واحتياج الخلق في استبقاء
الشرع كاحتياجهم الى تمهيد الشرع واذا كان الاول واجبا اما
لطفا من الله تعالى واما حكمة عقلية واجبة كان الثاني واجبا
واما السمع فان الله تعالى امرنا بمتابعة اولي الامر وطاعتهم فقال
عز ذكره واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاذا لم يكن
امام واجب الطاعة كيف يلزمنا ذلك التكليف وقال تعالى
يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين فلو لم يكن في
الامة صادقون واجبو الطاعة كيف وجب علينا ان نكون معهم ويقال له
ويستحيل ان يكلف انسان كن مع فلان ولا فلان في العالم فاذا كان
العالم لا يخلو من صادق مطلق فقد تحققت عصمته فانا لا نعني بالعصمة
الا الصدق في جميع الاقوال ومن كان صادقا في جميع الاقوال كان
صالحا في جميع الاحوال وقرروا ذلك من وجه آخر فقالوا كما يجب حسن
الظن بالصحابة انهم لا يعدلون عن نص ظاهر الى الاختيار ووهم الصفوة
الاولى على طراوة القبول يجب ايضا حسن الظن بالرسول انه اذا علم
احتياج الخلق الى من يجمع شملهم ويرفع الخلاف بينهم ويحملهم على مناهج
الشرع وينصف من الظالم وينصف المظلوم وانهم الى من ينتهج مناهجه
في دعوة المخالفين باللسان والسيف احوج منهم الى مسائل الاستنجا

والمسح على الخفين والتيمم بالتراب وغير ذلك فاذا لم يقصر
في ايراد حكم في كل باب يستدل به على نظايره من ذلك
الباب كيف امسك عن اهم الابواب كل الامساك فلم
ينطق به نصا ولا اشار الى شخص تعيينا ولا ذكره بوصف
حتى تفترق الامة على اختلاف في الاصول والفروع فمن
ضال ومن هاد يدعي كل واحد انه على الحق وخصمه على
الباطل ولا حاكم بينهما ومن جاهل ومن عالم يدعي كل واحد
انه العالم وخصمه الجاهل ولا هادي لهما فلئن كان يتوجه
للعباد ان يقولوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا مع انه
لا يتوجه على الله سوال بحال افلا يتوجه للامة ان يقولوا
ربنا هلا عينت لنا اماما نتبع قوله من قبل ان نذل
ونخزى وان الله تعالى ارسل الرسول لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل فهلا بين الرسول الامامة وعين
الامام لئلا يكون للناس على النبي حجة بعد الائمة
فان قلتم عرف احتياج الخلق ولم يعين فلم تحسنوا
الظن به وان قلتم عين وبين ولم يسع وافق له
فلم تحسنوا الظن بالصحابة فما المخلص ومن الاولى بتوريك
الذنب عليه فانتم بين امرين اما ان تقولوا جعل الامر
شورى فوضى بين الامة وفوض الامر الى راي المجتهدين
ليتبين فضل المجتهد وقصور القاصر عن رتبة الاجتهاد الناظر
وجعل العلماء حملتهم حملة الشرع ونقلة الدين فلكم
وهلا كان الامر فوضى بين العقلاء وفوض الامر الى

نظر الناظرين واجتهاد المجتهدين فلا يرسل اليهم رسلا
مبشرين ومنذرين ليتبين فضل المجتهد الناظر وقصور
المعطل القاصر او هلا سلك الصحابة هذا المنهاج فيجعلون
الامر فوضى بين الامة ولا يرتقون امر الامامة ولا يشتغلون
بتعيين الامام عن مواراة النبي عليه السلم في ضريحه ليظهر فضل
الفاضل وقصور القاصر واما ان تقولوا لم يجعل الامر
فوضى ولا ترك الحال شورى وبل حكم النص والتعيين
واعلم انه لا شبهه في المسلة الا ما ذكرناه وما يذكره
الامامية من سوء القول في الصحابة وافتراء الاكاذيب ان يشحن
على الرسول عليه السلم فكل ذلك ترهات لا يصلح ان يشحن بها
الكتب او يجري بها القلم وكذلك ما ذكره الزيدية من امامة
المفضول مع قيام الفاضل واستحقاق الامامة
عندهم بخصال اربعة العفة والعلم والشجاعة
والخروج بعد ان يكون فاطميا ولذا جوزوا ان يكون في كل
صقع امام واجب الطاعة اذا استجمع كل واحد هذه
الخصال اجاب اهل السنة عن مقالة النجدات قالوا
في نفي وجوب الامامة اصلا شرعا وعقلا انّ الواجبات
عندنا بالسمع ومدرك هذا الواجب اجماع الامة
والاختلاف الذي ذكرتموه في تعيين الامام من ادل الدليل
على ان اصل الامامة واجب اذ لو لم يكن واجبا لما شرعوا
في التعيين ولما اشتغلوا به كل الاشتغال ينبغي ان يقال
اجماع الامة هل هو دليل في الشرع فان الاجماع هل
يتصور وقوعه صادرا عن الاجتهاد بحيث لا يتصور فيه

خلاف فاما تصوره عقلا فمن الجايزات العقليه موافقه
شخص على راي واحد واذا تصور في شخص فما المانع في
تصوره في مثله واربعه الى ان يستوعب الجميع واما تقرير
وقوعه في الصدر الاول فهو ابين منه في المعذور فان الصحابه
كانوا محصورين في الانصار والمهاجرين واهل الراي والاجتهاد
منهم ايلون الى عدد يمكن ضبطهم وحصرهم في محفل واحد
فيتناظرون في امر ويتفقون على راي واحد ولا يبدو من
احدهم انكار واما كونه دليلا فاما بالضروره نعلم ان
الصحابه اذا اجتمعوا على امر فلا يحصل منهم ذلك الاتفاق
الا لنص خفي وقد يحقق عندهم امانص في ذلك الامر بعينه
وامانص على ان الاجماع حجه ثم ذلك النص اما يكون عندهم
تواترا وعندنا من اخبار الاحاد فلا بد من اضمار قطعا
حتى يكون حجة لكن الاجماع قرينه داله عليه قطعا وهو
كالاخبار المتواتره فانها اورثنا العلم بحكم القرينه
لا بحكم العدد ومن الدليل على ان الاجماع حجه تبكيت
الصحابه لمن خالف الاجماع واخراجهم اياه عن سنن
الهدى وقد جوزوا للمجمعين ترك التعرض لمستند الاجماع فان
المستند ربما كان قرينه قوليه او فعليه اورثتهم العلم
فلم يمكنهم التعبير عنها بلفظ وربما كان قولا صريحا
فان صرحوا به كان ذلك دليلا ثابتا في المسله وان لم
يصرحوا كفاهم الاجماع واما قولهم ان الاتفاق على امامه
ابي بكر رضي الله عنه لم يكن صادرا عن جملتهم ليس كذلك اذ لم
يتخلف واحد من الصحابه الا كانت له سعة وعلي رضي الله عنه

٢٠٢

كان مشغولا في وقت البيعه بمواراة النبي عليه السلم محزونا على
مفارقته لم يخرج اليهم حتى لما راى الناس دخلوا في امر دخل فيه
ولم ينقل عنه انكار وقولهم ان الاجماع في نصب الامامة ايجاب
على الامام من المجمعين حتى يصير واجب الطاعه لهم وينعكس الامر
بعد ذلك حتى يصيروا واجبي الطاعه له وهو مناقض نقول هذا
لو كان الوجوب الذي يتلقى من الاجماع مقصورا على من صدر
منه الاجماع وليس الامر كذلك فان الوجوب مستند الى
النص الخفي او الجلي من جهه صاحب الشرع فهو الموجب والاجماع
مظهر الوجوب فهو طريق قطعي في معرفه الوجوب لا ان
قول من لم يثبت صدقه ضروره يكون حجه وقولهم لو خالف
كل واحد من المجتهدين امامه في مسله جاز قلنا
نعم لانه مجتهد كما ان الامام مجتهد ولا يجوز للمجتهد تقليد
المجتهد وهو لا يخالفه في الاجماع على انه امام بعد استناده
الى نص وانما يخالفه في مسله اخرى وهو جار الى البس ادى اجتهاد
ابي بكر الى قتال اهل الردة ومانعي الزكوة اليه وسبي ذراريهم
واغتنام اموالهم وادى اجتهاد عمر بعد ذلك في ايام خلافته
الا ان يرد اليهم سباياهم فردها وكم من مسله خالفه الصحابه
فيها مسايل الفرايض والديات وايجاب الرجم فرجع الى قولهم وترك
اجتهاده وهذا لانه لا تجب العصمة للايمه فيجوز عليهم الخطا
والكباير فضلا عن الزلل في الاجتهاد وقولهم ان الناس لو
تناصفوا وعدلوا لاستغنوا عن الامام قلنا هذا جايز في
العقل جواز سداد الناظرين في نظرهم قبل ورود الشرع ولكن
العاده الجارية والسنه المطرده ان الناس بانفسهم لا يستقرون
لا يستقرون على مناهج العدل والشرع الا عاملا حملهم على ذلك

بالتخويف والتشديد ولا يتأتى ذلك الا بسياسة الامام وبالتخويف
بالسيف والتشديد على الظالم واما الجواب عن قول
الشيعه اما لمقتضى الواجبات من العقل فقد فرغنا منه واما مستند
الوجوب في نصب الامام هو الاجماع الدال على النص الوارد في الشرع
وقولهم ان الله تعالى امرنا بطاعة اولي الامر ومتابعة الصادقين
قلنا هذا مسلم في وجوب الطاعه للامام على الاطلاق لكن الكلام
انما وقع في التعيين اهو متعين بتعيين الشارع نصا ام يتعين
بتعيين اهل الاجماع والاول لم يثبت لانه لو ثبت لنقل ولما
تصور سكوت القوم او سكوت واحد من القوم في موضع اختلاف
الناس في تعيين الامام أليس لما كان عند ابي بكر رضي الله عنه نص
في تخصيص قريش بالامامه روى ذلك في حال دعوى الانصار
فسكتوا عن دعوى وصارت الامامه مخصوصه بقريش نصا كذلك
لو كان عند احد نص في تخصيص بني هاشم لنقل ذلك حتى يرتفع
النزاع فان منازعة الانصار قريشا كمنازعة قريش بني هاشم
ومنازعة بني هاشم عليا ومن العجب ان خبر التخصيص بقريش
لم يكن متواترا اذ لو تواتر لما ادعت الانصار شركة في الامر
وهم قد انقادوا لخبر الاحاد فكيف يظن بهم انهم لا ينقادون
للخبر المتواتر فان قيل وعمر رضي الله عنه كان يجوز الامامة
لغير قريش بل للموالي حين قال لو كان سالم مولى حذيفة حيا لما
تخالجني فيه شك وايضا فانكم ادعيتم ان لا نص في الامامه وقد
ثبت نصكم في تخصيص قريش بان قال الايمه من قريش فاجعلوا انكم
عمر يقول اذا امت نص في تخصيص قريش عن كل المسلمين فيجوز
ان يثبت نص في تخصيص بني هاشم من قريش وايضا فانكم ادعيتم
في الاول حالة ثبوت النص وبطلتم الحكم بالاجماع ثم قلتم بان
الاجماع يتضمن نصا حتى يكون دليلا في الشريعه فقد بطلتم

الامامه بالنص فهلا ادعيتم النص على ابي بكر ولم عقدتم بابا في ابطال
النص واثبات الاختيار قيل اما الاول فان عمر سلم لابي بكر
ذلك الخبر الذي رواه ولم يظهر منه انه كان يجوز الامامه لغير قريش
واما سالم فقد قيل انه كان ينسب الى قريش فلذلك قال ما تخالجني
فيه شك لما شهد النبي عليه السلم بحسن سيرته وامانته واما النص
الخفي الذي يتضمنه الاجماع فهو لعمري لازم جدا فان الامامه
اذا لم يثبت الا بالاجماع والاجماع لا يثبت الا بالنص فلم يثبت
الامامة الا بالنص والجواب عنه ان النص الضمني في الاجماع
ربما يكون نصا في الامامة وربما يكون نصا في ان الاجماع حجه فيردد
الامر بين هذين المحتملين فلم يمكننا دعوى النص على ابي بكر وذلك
النص ربما لا يكون نصا ظاهرا لكن قرينة الحال عند القوم وهم
شهود الحضرة ربما اورثت لهم قطعا فينزل غير الظاهر عندهم
كالظاهر وحصل لهم القطع بذلك واعلم ان الاجماع انما كان
حجة لان المجتمعين بمجموعهم معصومون عن الخطا والكفر
والضلاله وان كان ذلك جايزا في احادهم بمجموع هذه الامة
في العصمة نازل منزلة شخص واحد في العصمه ويجوز ان يثبت
حكم بمجموع من حيث هو جملة مجموعة ولا يثبت لواحد منهم
واحد منهم كالخبر المتواتر فان العلم حصل بمجموعه فان لم يحصل
باحاده وكالسكر الحاصل من الاقداح والشبع الحاصل من
اللقم وغير ذلك وعليه يحمل قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا
الله وكونوا مع الصادقين وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين
الاية واما الجواب عن المعضله التي اوردوها بقول الامامية
ان قال النبي عليه السلم ما كان يعرف من يصلح للامامه بعده وينوب
منابه فانه كان يخبر اصحابه بما سيكون بعده الى القيمه من الفتن والبلايا
وخروج الدجال وقد قال عليه السلم زويت لي الارض فاريت

مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وكان يخبر
اصحابه العشرة بما يفعله كل واحد ويجري عليه من القدر واخبر
عليا رضي الله عنه انك تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين
وحديث ذي الخويصرة حيث باطن ونافق وانه سيخرج من ضئضئ
هذا الرجل ورأسهم واسمه ذو الثدية معروف وما قاله في
صلح الحديبية انك ستبلى بمثل ما بليت به وصح ذلك يوم
التحكيم وما اطلعه الله تعالى على امور من حال امته كما قال ليستخلفنهم
في الارض وقوله قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي
بأس شديد وما روي انه راى في المنام ان ابا بكر نزع دلوا او
دلوين بضعف وان عمر كان ينزع بقوة وشدة فقال عليه السلم
فلم ار عبقريا يفري فريه وقال اقتدوا باللذين من بعدي ابي
بكر وعمر فيبعد كل البعد ان لا يطلعه الله تعالى على من يجلس
بعده لكن لا يبعد ان لا يظهره لاحد ولا ينص على شخص لانه لم
يكن مامورا بذلك ولو قدر انه مامور به لزم القطع بالنص
والاظهار والاشهار فان الله تعالى بعثه هاديا مهديا وسراجا
منيرا هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره الآية
فان قيل لقد اظهر ذلك يوم غدير خم حيث امر الناس بالرحال
فقممن وخطب الناس واخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره
واخذل من خذله وادر الحق معه حيث ما دار وهذا حين نزل
قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل
فما بلغت رسالته وقد فهم الجماعة من قوله من كنت مولاه فعلي
مولاه الخلافة حيث هناه عمر رضي الله عنه فقال بخ بخ لك
يا علي اصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة وقال عليه السلم انت مني مولاي
بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال عليه السلم انا مدينة
العلم وعلي بابها الى غير ذلك من الاخبار قيل ان اكتفيتم بهذا

الاظهار والاشهار فخذوا منا في حق ابي بكر كذلك حيث روى مسلم في
صحيحه انه قال عليه السلم ائتوني بدواة وكتف اكتب لابي بكر كتابا
لا يختلف عليه اثنان وقال ليصل بالناس ابو بكر وقال ان وليتموها
ابا بكر تجدوه زاهدا في الدنيا راغبا في الآخرة ضعيفا في نفسه
قويا في امر الله وان وليتموها عمر تجدوه قويا في نفسه قويا في
امر الله وان تولوها عثمان يسلك بكم مسالك السداد وان تولوها
عليا تجدوه هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم وقال
لا يزال هذا الامر في قريش ما بقي منهم اثنان وقال حملة الحديث
لما نزل سورة الفتح جاء العباس الى علي فقال اني لاعرف الموت
في وجوه بني عبد المطلب وكأني برسول الله وقد نعي اليه فانطلق
بنا اليه نساله فيمن الامر بعده وان كان فينا فانتم وذاك وان كان
في غيركم اوصى بكم الوالي بعده فابى عليه علي فخرج العباس الى النبي
عليه السلم فقال له في ذلك فخطب الخطبة المعروفة الى قوله الا من
ولي هذا الامر فليقبل من محسنهم وليتجاوز عن مسيئهم فقيل يا رسول
الله اوص بقريش فقال الناس تبع لقريش ثم قال اوصيكم باهل
بيتي وعترتي خيرا فانهم لحمتي احفظوا منهم ما تحفظون فيهانكم
وهذا كله من الاخبار دليل الاختيار فان قيل انما قلنا طريق
العلم بتعيين الامام النص دون الاختيار لان الامام يجب ان يكون
على صفات مخصوصة منها العصمة ومنها العلم والفضل ومنها
الشجاعة والعفة ومنها العدل على الرعية ولا مجال للاجتهاد
وغلبات الظنون في معرفتها ومعرفة مقاديرها بل لا يعلم ذلك
الا بنص من الرسول مستند الى وحي من الله عز وجل فاذا اكتفيتم
بعادون الايمة بظواهرهم وتجوزون ان يكون من الزنادقة في
الباطن وان يكذبوا على الله ورسوله وان يبطلوا الحدود ويعطلوا

الحقوق وتأولوا متشابهات القرآن على غير وجهها ونقلوا
الاخبار على غير طريقها افتراء على الله ورسوله أو لم نعهد من بني امية
التعرض لاهل البيت قتلا وهتكا للحرمة واستحلالا للاموال
أو لم ينقل منهم الظلم والجور على الرعايا وملابسة الفسوق والفجور
فما يؤمنكم ان منا بعثكم ابه الجور يوردكم النار وبئس الورد المورود
قيل صفات الامامة يجوز ان يستدل بها عليها بالامارات ف
الاقوال تدل على العلم والفضل وحسن الافعال يدل على العفة و
المهارة بالحرب يدل على السياسة والشجاعة فكما يستدل بالافعال
على الشهادة والقضا كذلك يستدل على الصفات التي تشترط في الامامة
وان ظهر بعد ذلك جور او جهل او ضلال وكفر انخلع منها او خلعناه ان امكن
وما نقل من الاموية فهو صحيح الا انه لا ينافي الامامة عند من يجوز
ذلك على الائمة فان قيل فما القدر من صفات الملح الذي تصير به مستحقا
للامامة وما القدر من عدد الامة يصح به عقد البيعة قيل
القدر من الصفات ان يكون مسلما قرشيا عفيفا مجتهدا في العلم
بصيرا بسياسة الرعية ذا نجدة وكفاية ومن العلماء من
نقص من القدر الذي ذكرناه ومنهم من زاد واما القدر لعقد
البيعة فقيل تتم البيعة برجل عدل وقيل برجلين وقيل باربعة
وقيل بجماعة من اهل الحل والعقد والاجتهاد والبصيرة بالامور
ولو عقد واحد ولم يسمع من الباقين نكير لكفى ذلك ويجب الاشهاد
به فانه خطب جسيم ومنصب عظيم والمسائل المرتبة على ما
ذكرناه من عقد البيعة لرجلين في صقعين او اقليمين فانه اذا
خلع نفسه او احدث احداثا يستحق بها الخلع انخلع ام يستوجب
ذلك كل ذلك من مظان الاجتهاد وليراجع الكتب المصنفة في
الكلام فاني لم اشترط على نفسي في هذا الباب نقل ما ذكروه
في الكلام بل شرطت حل المشكلات من المعقولات وبيان منتهى

اقدام اهل الاصول في مراتب المعقول دون المنقول واما كرامات
الاولياء فجائزة عقلا وواردة سمعا ومن اعظم كرامة الله تعالى
لعباده تيسير اسباب الخير لهم وتعسير اسباب الشر عليهم وحيثما كان
التيسير اشد والى الخير اقرب كانت الكرامة اوفى وما ينقل
عن بعضهم من خوارق العادات وصح النقل وجب التصديق به ولا
يجوز الانكار عليه وليس وقد ورد في القرآن قصة عرش بلقيس وقول ذلك
الولي انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده
قال هذا من فضل ربي او لم تكن قصة ام موسى ومريم ام عيسى عليهم
الصلوات والسلام وما ظهر لهما من الخوارق من القاء موسى في اليم كرامة
لها ورزق الشتاء في الصيف ورزق الصيف في الشتاء وظهور النخلة
في الصحراء من اعظم الكرامات لمريم عليها السلام وما ينقل من صالحي هذه
الامة اكثر من ان يحصى ومن يحاولها ان لم يفدنا علما بوقوعها
فهي بمجموعها افادنا علما قطعيا ويقينا صادقا بان خوارق
العادات تظهر على ايدي اصحاب الكرامات واعلم ان كل كرامة
تظهر على يدي ولي فهي بعينها معجزة لنبي اذ كان ذلك الولي
في معاملاته تابعا لذلك النبي وكل ما ظهر في حقه فهو دليل
على صدق استاذه وصاحب شريعته فلا تكون الكرامة قط
قادحة في المعجزات بل هي مؤيدة لها دالة عليها راجعة عنها
وعائدة اليها وقد قال النبي عليه السلام كائن في امتي ما كان في الامم
الاول حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل حتى لو دخلوا جحر ضب
لدخلتموه وقال صلى الله عليه وسلم ان في امته من مثله مثل ابرهيم الخليل
ومن مثله مثل موسى عليهما السلام وفي الاية ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا
قومك منه يصدون اشارة الى هذا المعنى ولما كانت شريعته اكمل الشرائع
ودينه اكمل الاديان كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم

نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا وجب ان يكون المتحلي بهذا الدين والشريعة
اشرف واكمل ممن على شريعة اخرى اذ الشرايع والاديان جلابيب النفوس
والارواح ويقدر التحلي بها والثبات فيها والاقبال عليها ينال الشرف والكرامة
قال الله تعالى ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ويكفر عنكم سيئاتكم وليت شعري
اى كرامة تزيد على فضل الفرقان بين الحق والباطل وسبيل النجاة والهلاك
وفي الخبر لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت له
سمعا وبصرا ويدا ومؤيدا واى كرامة اجل من حصول المحبة بثمراتها المذكورة
وفي الخبر لو عرفتم الله حق معرفته لعلمتم العلم الذي ليس معه جهل ولو
عرفتم الله تعالى حق معرفته لزالت الجبال بدعائكم وما اوتي احد من
اليقين الا ما لم يؤتون منه اكثر مما اوتي وقيل بلغنا ان عيسى كان يمشي
على الما فقال صلى الله عليه وسلم لو ازداد يقينا لمشى على الهوا ومما يتصل
بهذا الموضع من الكلام في النسخ فان هذه الشريعة ناسخة للشرائع كلها
وهي انها واكملها وان محمد المصطفى عليه السلام خاتم الانبيا وبه ختم الكتاب
قال بعض العلما النسخ رفع حكم بعد ثبوته وقال بعضهم النسخ تبيين انتها مدة
الحكم وكانه تخصيص بزمان وهو بظاهره كان شاملا لكل زمان
وبالنسخ تبين انه لم يستمل الاوقات كلها وقالت اليهود لعنهم الله
النسخ رفع تكليف بعد توجهه على العبد وذلك لا يجوز في حق الباري
تعالى فان ذلك يودي الى البدا او الندم على ما قال ولو ان واحدا منا امر
غلامه على كل حال ان يفعل فعلا ثم منعه من ذلك اما في الحال او في
ثاني الحال دل ذلك على انه بدا له في ذلك اى ظهر له امر بخلاف ما تصور
في الاول او ندم ما لعلته على تكليفه الاول وهاتان الصفتان مستحيلتان
في حق من لا يخفى عليه ذرة في الارض ولا في السما ومن له الملك والملك
والتصرف في عباده بما يشا يقال لهم المستحيل على نوعين مستحيل بعينه
كاجتماع السواد والبياض في محل واحد في حالة واحدة ولا اشكال ان
رفع التكليف او حكم التكليف بعد ثبوته ليس من ذلك القبيل ومستحيل
لما يفضي الى محال كخلاف المعلوم ولا محال ههنا فيقضي انه النسخ الا البدا
والندم والبدا يطلق على معنيين احدهما الظهور يقال بدا له الشي
اذا ظهر له وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وهذا لا يجوز على الله

تعالى فان المعلومات كلها ظاهرة لديه ومكشوفة عنده والنسخ لا يودي الى
ذلك لانه كان عالما بذلك التكليف عند توجهه على العبد وكان عالما برفعه
عنه عند النسخ فلم يظهر له خطأ امر متجدد لم يعلمه ولا رفع الحكم لانه ظهر له
شي اخر ويطلق البدا على الندم على ما كان اذ الندم هو ان يقول قولا او يفعل
فعلا لغرض ثم يرى المصلحة في غير ما صدر عنه قولا وفعلا وهذا ايضا
لا يجوز في وصف الباري تعالى فانه تعالى لا يفعل فعلا لغرض واذا فعل
فعلا بخلاف ذلك لم يفعله لمصلحة وغرض اخر بل اقواله وافعاله لا
تعلل كما بينا من قبل فلم يتصور في حقه الندم ولا افضى النسخ الى الندم
فتعين القول بان النسخ غير مستحيل ثم وقوعه شرعا من ادل الدليل على انه
غير مستحيل عقلا فنقول لا شك ان موسى عليه السلام تاخر وجوده عن ادم عليه السلام
ونوح وعن هود وصالح وابرهيم واسمعيل ويعقوب وجماعة من الانبيا
والاسباط عليهم السلام اما كان جميع ما ورد به موسى مشروعا لهم او منها ما كان
مشروعا ومنها غير مشروع فان كان جميعه مشروعا لهم فلم يرد موسى بشريعة
اصلا بل قرر الشرايع الماضية وان ورد بحكم واحد مثلا غير ما ثبت في شريعتهم
فقد تحقق ان حكم الاول مرفوع بذلك الحكم او قد انتهى مدة الحكم الاول وتجدد
هذا الحكم وثبت النسخ وان انكروا ذلك فنكاح الاخوات في زمن ادم عليه السلام
حتى قيل انه مستمر ذلك الحكم الى زمان نوح عليه السلام مما يجب به الاعتراف
ليحصل النسل والذرية وتوبة عبدة العجل بقتل انفسهم كان حكما لم يكن قبل ذلك
وصار مرفوعا عن غيرهم في التوبة والختان في اليوم السابع من الولادة
حكم لم يكن لنوح وغيره بل ترك الختان كان مشروعا لهم وامر بذلك ابرهيم
عليه السلام على الكبر واطلق له ان الختن اسمعيل في طفوليته حتى يصبر مراهقا
وحظر على موسى ترك الختان فوق سبعة ايام والتمسك بالسبت ما كان واجبا
على الانبيا قبل موسى عليه السلام ثم صار واجبا على موسى فما المستحيل
ان يعود ما كان مباحا وكذلك الصيد في السبت وكل عمل دنياوي كان
مباحا قبل موسى فصار محظورا على موسى عليه السلام والمواعدة من ادل
الدليل على النسخ اذا واعده الميقات بثلثين ليلة ثم اتمها بعشر فتم
ميقات ربه اربعين ليلة وكذلك تلك التكاليف التشديد على بني

اسرائيل ما كانت واجبة على من قبلهم والسر في ذلك كله ان الحظر والوجوب
والاباحة احكام لا ترجع الى الافعال حتى تكون صفات لها فلا الافعال
كانت على صفات من الحسن والقبح ورد الشرع بتقريرها ولا قول الشارع
اكسبها صفات لا تقبل الرفع والوضع بل الاحكام راجعة الى حكم
اقوال الشارع وتوصف الافعال بها قولا لا فعلا شرعا لا عقلا فيجوز ان
يرتفع بعضها ببعض وذلك كالحرمة في الاجنبيات يرتفع بالعقد الصحيح
والحل في المنكوحة يرتفع بالطلاق البائن وكاحكام المقيم بخلاف احكام
المسافر واحكام الرجال في بعض الاحوال بخلاف احكام ربات الحجال
واذا كانت الاحكام قابلة للرفع والوضع والتغيير والتبديل فما
المستحيل في وضع الاحكام على اقوام في زمان ثم رفعها عن اقوام
في زمان آخر ثم يقابل التكاليف بالافعال وتقابل التغيرات الفعلية
من الموت والحياة والصحة والسقم والراحة والشدة والنعم
والبلية وانبات الزرع وافساده وانشاء الحيوان واهلاكه
وخلق الانسان وافنائه تارة الى مدة وتارة في الحال من غير مهلة
نصرفا لابدانهم كما شاء حيث يشاء لا يسئل عما يفعل بالتغيرات التكليفية
من الاباحة والحظر والايجاب والاطلاق والمنع تارة الى موضع
والوقوف تارة في موضع والقيام به والقعود اخرى صرفا للعقولهم
ونفوسهم كما شاء حيث يشاء لا يسئل عما يفعل فسبحان الذي بيده ملكوت
كل شيء واليه ترجعون له الملك والملك والخلق والامر والفعل
والقول والتعريف والتكليف لبس الخلق الاول في مادة الانسان
تصرف بترتيبها من سلالة الى نطفة الى علقة الى مضغة الى العظام
الى كسوة العظام لحما الى خلق آخر فتبارك الله احسن الخالقين انشأه
من طور الى طور بدلا من كور الى كور وكل مرتبة ناسخة للصورة
الاولى لابسة صورة اخرى ثم خالعة تلك الصورة الى اخرى
كذلك الامر الاول في كسوة صورة لنوع الانسان تصرف بترتيبها
من شريعة الى شريعة وكل شريعة ناسخة صورة ولابسة اخرى حتى
ينتهي الى كمال الشرايع كلها بحكم خاتم الرسل كلهم وليس بعد

٢٠٧

الكمال والاستقامة الا المعاد والقيمة بعثت انا والساعة
كهاتين فتم الخلق هناك وتم الخلق هاهنا وتم الخلقة بكمال
حال النطفة انسانا تاما وختم الشريعة بكمال حال الشرع الاول
دينا تاما كاملا اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت
لكم الاسلام دينا رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد المصطفى
المجتبى عليه صلوة الرحمن نبيا وبالقرآن اماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين
والمؤمنات اخوانا

تم الكتاب والحمد لله حق حمده وصلواته
على نبيه محمد وآله الطيبين الاكرمين في شوال
سنه ثلثة ثمانين وخمسمايه بيدى العبد المذنب
عبد الغفار بن ظفر بن صاعد البرجي
خاتمة الكتاب

فقد فرغنا من العشرين قاعدة في بيان نهايات اقدام المتكلمين وان يفسح العمر وامهل الاجل
شرعنا في عشرين اخرى في بيان نهايات اقدام الحكماء الالهيين وعند ذلك يحق لنا ان نصول
حقا وصدقا فنقول متبركين بالفاظ الصالحين وهي كلمات ملتقطة من دعوات زين العابدين
عليه السلم يا من لا يبلغ ادنى ما استاثرت به من جلالك وعزتك اقصى نعت الناعتين يا
من قصرت عن رؤيته ابصار الناظرين وعجزت عن نعته اوهام الواصفين يا من لا تراه العيون
ولا تخالطه الظنون ولا يصفه الواصفون انت كما وصفت به نفسك وانت كما اثنيت على نفسك
ضلت فيك الصفات وتفسخت دونك النعوت وحارت في كبريائك لطايف الاوهام والعقول
انت الاول في ازليتك وعلى ذلك انت دايم لا تزول انت الآخر في ابديتك وكذلك انت قيوم لا
تنام انت الظاهر فما تحتجب عن شيء انت الباطن فما اختفيت في شيء لا تغيرك الدهور ولا
تبليك الامور ولا تعتورك الزمان ولا تحويك المكان ولا يشغلك شان عن شان كذلك
انت الله الذي لا اله الا انت لك الاسماء الحسنى والمثل الاعلى والكلمة العليا انزلت
الكتب بالحق وارسلت الرسل بالصدق وختمتهم باخرهم عصرا واولهم امارة وذكرا
محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم اللهم اكتب لي هذه الشهادة عندك واجعلها عهدا تؤديها
الي يوم القيمة وقد رضيت عني وحمتنا بالرحم الراحمين ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطانا ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب
تم الكتاب بحمد الله ومنه

شهفیروز بن الحسن
بن خیرازن السابوری
وفقه الله تعالى وغفر له
ولكاتبها